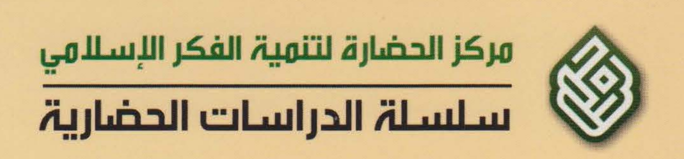


العقل والدّين

في تصوّرات المستنيرين الدينيّين المعاصرين

محمّد جعفري

محمّد جعفري

باحث وأكاديمي إيراني.

أستاذ الدراسات الإسلاميّة في العديد من الجامعات وله كتاب: العقل والدّين في تصورات المستنيرين الدينيّين المعاصرين، دراسة مقارنة نقدية في فكر الدكتور عبد الكريم سروش، والدكتور محمد مُجْتَهِد شَبِسْتَري.

العقل والدّين

في تصوّرات

المستنيرين الدينيّين المعاصرين

العقل والدّين

في تصوّرات

المستنيرين الدينيّين المعاصرين

تأمّلات نقديّة في الركائز النظريّة لتيّار التنوير المعاصر

تأليف: محمد جعفري

تعريب: حيدر نجف



المؤلف: محمد جعفري

الكتاب: العقل والدّين في تصوّرات المستنيرين الدينيّين المعاصرين

العنوان الأصلي: عقل ودين از منظر روشنفكران دينى معاصر: تأملى انتقادى در مبانى نظرى جريان روشنفكرى معاصر

الترجمة: حيدر نجف

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: حسين موسى

الطبعة الأولى: بيروت، 2010

ISBN: 978-9953-538-44-0

Religion and reason from contemporary intellectuals' point of view: a critical study

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت

هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611)

Info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

الفهرس

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز:

البحث حول مفهوميَ العقل والدين من الأبحاث الخطيرة في الساحة الفكريّة والثقافيّة المعاصرة التي لن تخلِق ما بقي العقل عقلاً والدين ديناً والإنسان مفكّراً. وتختلف النظرة إلى كلّ من طرفي هذه الثنائيّة باختلاف موقع النظر والخلفيّة الفكريّة التي ينطلق منها الناظر. وما يجعل النقاش في هذين المفهومين، ومحاولة تصويب النظرة إليهما أمراً مهماً وغايةً مشروعةً، بل ومندوباً إليها هو أنّ النظرة إلى هذين المفهومين، تحكم النتائج التي يمكن أن يتوصّل إليها الباحث والمفكّر الديني، عندما يعمد إلى تفسير النصوص الدينيّة واستنطاقها، وطلب رأيها وموقفها من القضايا التي يحاول أن يعرف رايها فيها.

ولسنا في هذا المقام بصدد توضيح الإشكاليّة، بل بصدد التقديم للكتاب؛ ولكنّ ذلك لا يعفينا من الإشارة إلى المنطلق الذي يستند إليه النقاش في مثل هذه الأبحاث والدراسات. وموجز القول هو: إنّ النصّ الدينيّ سواءٌ كان صامتاً، كما يرى عبد الكريم سروش، أم متكلّماً ناطقاً كما يرى غيره، فإنّ الإنسان هو الذي

يطرح أسئلته عليه ويطلب منه جواباً عنها، وما يدعو الإنسان إلى طرح سؤالٍ على الدين هو افتراضُه المسبقُ، بغضّ النظر عن منشأ هذه الافتراض، أنّ النصّ الدينيّ يتضمّن الجواب عن هذا السؤال. ومن هنا، تضيق حدود الدين وتتّسع بحسب النظرة المسبقة إليه كما يؤمن سروش. ثم إنّ النصّ الدينيّ يخضع للتفسير واستنطاق المفسِّر، وبالتالي لا بدّ من البحث عن المحدّدات التي تسمح بتبنّي هذا التفسير أو ذاك؟ وهل هي افتراضات المفسِّر أم خصوصيّات النصّ ومراد صاحبه؟ وفي هذا المجال طرح محمّد مجتهد شبستري بعض الأفكار في مجال الهرمنوطيقا والتفسير، أثارت جدلاً في الساحة الفكريّة الإسلاميّة وما زالت.

ومن هنا، يمكن القول إنّ هذا الكتابَ ساحةُ نقاشٍ فكريٍّ جادٍّ بين ثلاثة مفكّرين إن لم نقل بين مدرستين فكريّتين، تختلفان في المنطلقات وأحياناً في المآلات.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

إهداء المؤلّف

المفكّر المجدّد العارف بزمانه

مُحيي الفكر الدّينيّ الأصيل

العلّامة الشهيد مرتضى مطهّري

إليك هذه الصفحات

مدخل

لا بدّ من القول في البداية إنّ التفكير في العلاقة بين العقل والدين عمليّة قديمة قِدَم الإنسان، إذ تعود إلى ماضي الفكر البشريّ. فقد اعتُبر تمرّد الإنسان على الحكم الإلهيّ ضرباً من الصراع بين العقل والدين؛ حين استغل الشيطان ميول الإنسان الفطريّة نحو الخلود، وصوَّر لآدم الأكل من الثمرة الـمُحرَّمة ممارسةً منطقيّةً معقولةً، فصدَّهُ عن عبودية الله والانصياع للذّات الرُّبوبيّة. ومع مرور الزمن، ذهب البعض إلى أنّ العامل الرئيسيّ في نزاع الفِرَقِ الاثنتين والسبعين على امتداد تاريخ الأديان، وأنّ السبب الأوّل لظهور الفِرَقِ والنِّحَلِ الفقهيّة والكلاميّة المتنوِّعة في تاريخ الفكر الإسلاميّ، إنّما يعود إلى تشخيص حدود كلٍّ منهما وطبيعة العلاقة بينهما.

ولا مِراءَ أنَّ إشكاليّة العقل والدين[1] لا تزال اليوم أيضاً من أهمّ قضايا فلسفة الدين، حيث تدور معظم التحدّيات والاختلافات

(1) لهذه الإشكاليّة عناوين أخرى نظير «العقل والوحي» و«العقل والإيمان» و«عقلانيّة المعتقدات الدينيّة» و«الإيمان والتعقّل» و«التعقّل والتعبّد»، قد تختلف عن بعضها البعض لكنها تُستخدم أحياناً كمُترادفات للدلالة على معنى واحد.

بين فلاسفة الدين المؤمنين وفلاسفة الدين الملحدين حول هذا المحور وجوانبه وأبعاده المختلفة، وفي هذا دليل على المكانة الرفيعة والأهميّة البالغة لهذه الإشكاليّة في مضمار الدراسات الدينيّة.

ولا ريب في أنّ نظرة إجمالية لخطاب الفكر الدينيّ في غُضون العقود الأخيرة تدلّنا على تأثير المستنيرين الدينيّين في هذا الحقل الخطير. فقد كان لمفكري الإسلام المُجدِّدين، ولا سيما بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، دورٌ أكيد في إثارة وإنضاج طائفة من البحوث الفلسفيّة ـ الدينيّة التي غالباً ما استتبعت نقاشات مُلحقَةً وآراءً تُعاضد هذا الطرف أو ذاك، بل وأفضت أحياناً إلى تحدّيات جادّة على المسرحَيْن الاجتماعيّ والسياسيّ. على سبيل المثال، يمكن الإشارة إلى بحوث وقضايا من قبيل: توقّعات الإنسان من الدين، والدين «الأقلّي» و«الأكثريّ» (أو دين «الحدّ الأدنى» ودين «الحدّ الأقصى»)، والعلمانيّة، وعلم الهرمنوطيقا، وقضايا التفسير وفهم النص، والتعدديّة الدينيّة وحوار الأديان، والدين والديمقراطيّة، ونظريّة تكامل المعرفة الدينيّة، والقراءات المختلفة للدين، والأخلاق العلمانيّة والأخلاق الدينيّة، والدين والحداثة، والإدارة الفقهيّة والإدارة العلميّة، والدين والحريّة، والذاتيّ والعرضيّ في الأديان، والعلم والدين، والدين المعنويّ و... إلخ من قضايا يُصنَّفُ بعضها في خانة فلسفة الدين والكلام الجديد، وينتمي بعضها الآخر إلى علم اجتماع الدين، ويُعَدُّ قسمٌ منها من فروع أنثروبولوجيا الدين، ولقسم آخر منها طابعه السياسيّ والاجتماعيّ. ثم إنّ جميع هذه القضايا والبحوث تشترك في أنّها تضرب بجذورها في إشكاليّة العلاقة بين العقل والدين، فنوع النظرة لهذه العلاقة يُفرزُ آراءً وتوجّهات متنوّعةً في كلِّ واحدة من تلك القضايا.

لكنّنا في هذا الكتاب نَتَغيّا دراسة ونقد العلاقة بين العقل والدين

من وجهة نظر اثنين من أبرز رموز التجديد الفكريّ الدينيّ المعاصر في إيران هما الدكتور **عبد الكريم سروش**، والدكتور **محمد مُجْتَهِد شَبَسْتَري**. ويعتقد كاتب السطور أنه ما لم تخضع آراء هاتين الشخصيّتين للنقد والشرح حول ملابسات العلاقة بين العقل والدين ومتركزاتهما النظريّة في هذا الخصوص، فإنّ مناقشة أي واحدة من تلك القضايا «الفوقيّة» ستبقى تعاني الفقرَ والتسطيح.

وغنيّ عن القول إنّ عوامل سوسيولوجيّة وسياسيّة مهمّة تركت بصماتها على التطوّرات الفكريّة والنظريّة لهذين المستنيرَين، بيد أنّنا لا نعتزم في هذا الكتاب الخوضَ في تلك المؤثّرات، إنّما غايتنا هنا التعمُّق في آرائهما الكلاميّة والفلسفيّة بُغيةَ تقديم رؤية نقديّة علميّة عقليّة لشتّى جوانب العلاقة بين العقل والدين. ولأجل بلوغ هذا الهدف اعتمد كاتب السطور منهج «المكتبات» في البحث فدرس جميع الأعمال التحريريّة والشفهيّة للمفكّرَيْن المذكورَيْن، وقام بتبويبها وتنظيم آرائهما حول الأبعاد والجوانب المختلفة للعلاقة بين العقل والدين، ومِن ثمّ تقييمها ونقدها. ومن الجَليّ طبعاً أنّ انتشار هذا المبحث على مساحة واسعة من الإنجازات المكتوبة والشفهيّة للمفكّرَين، واضطرابهما النظريّ في العديد من مفاصل هذه الإشكاليّة، سَبَّبَ صعوباتٍ معينةً واجهتْها هذه الدراسة، وزاد من هذه الصعوبات تركهما بعض النقاط ذات الصلة بالمسألة غامضةً وغير شفافة. ومن الضروريّ الإشارة أيضاً إلى أنّ تركيزنا على القضايا الأصليّة في العلاقة بين العقل والدين، جعلنا نعزف عن الخوض في جملة من القضايا ذات الصلة نظير «توقّعات الإنسان من الدين»[1]،

---

(1) حيث إنّ هذه القضيّة كانت أساس بعض نظريّات المجدّدين المحترمين، فقد أشرنا إليها عند الضرورة ضمن حدود اللّازم.

«العلم والدين»[1] وهي بالطبع قضايا من الضروريّ دراستها ونقدها بكلّ تفصيل في مجالات مستقلّة أخرى. ومن بين البحوث التي تطرَّق إليها الكتاب لا يُعدُّ بحث «نظريّة تكامل المعرفة الدينيّة» جديداً بالنظر إلى الآراء المؤيِّدة والمعارِضة الكثيرة التي أثارها، وقد تمّت الإفادة من آراء نقّاد هذه النظريّة مُضافاً إلى بعض التجديدات في طرحها ونقدها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ غايتنا في قسم «نقود وآراء» هي النقد العلميّ التحليليّ لأفكار كلّ من هذين المفكّرَين، وهذا يتمّ في ضوء النقاط المفتاحيّة المطروحة في كلّ قسم، أي أنّ الكاتب لم يتغيّا على الإطلاق نقد كلّ قول أو كتابة من أقوال وكتابات المفكرَيْن[2]. أضف إلى ذلك أنّنا اعتمدنا في نقدنا ومناقشتنا طريقة الإيجاز والاختصار إلّا في الحالات التي تستدعي فيها طبيعة البحث مزيداً من الإيضاح والتفصيل.

ومن البديهي أنّنا لم نعدم الفائدة في تقييم الأفكار من النقود التي تنتمي إلى خارج الدين «الخارجيّة»، والنقود التي تُصنّف بأنّها داخل الدين «الداخليّة»[3]. كما أنّنا في إشاراتنا إلى أصول آراء

---

(1) في قضيّة «العلم والدين» تُدرس العلاقة بين العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة وبين الدين، لذلك تُعدُّ فرعاً مستقلّاً من فروع إشكاليّة «العقل والدين».

(2) هذا مع أنّ العديد من الآراء والمعتقدات الفرعيّة التابعة أُخضِعت للنقاش والدراسة في مطاوي بحوث الكتاب.

(3) «درون ديني» «وبرون ديني» مفردتان شاعتا في الأوساط الفكريّة في إيران خلال العقود الأخيرة، وتعني الأولى التعاليم والنصوص الدينيّة وكلّ الأحكام والأفكار التي يرشدنا إليها الدين، أما الثانية فهي المعارف والأحكام والنتائج التي نصل إليها بفضل المعارف والعلوم غير الدينيّة، لكنها قد تُعاضد تعاليم الدين أحياناً، فهي أدلّة على صحّة الدين من خارج الدين - المترجم.

المفكّرَين المحترمين المُنحدِرَة منها، وضعنا اليد على التناقضات الموجودة، وعلى الامتدادات والتوالي التي لا بدّ من استخراجها، وهذا طبعاً من الأساليب العلميّة العصريّة للممارسة النقديّة[1]. من جهة أخرى تستدعي الأخلاق والإنصاف الإشارة إلى مواطن القوة والمحطّات الصائبة في الأفكار موضوع المناقشة، وهو ما أخذه كاتب السطور بعين الاعتبار دوماً كاستراتيجيّة أساسيّة في الحكم والتقييم.

في الختام، أرى لزاماً عليَّ أن أتقدم بالشكر الجزيل لسماحة حجة الإسلام الدكتور **محمد تقي سبحاني**، والفاضلَيْن العزيزَيْن السيد **حسن يوسفيان، وأمير خواص** اللذين طالعا الكتاب وقدّمَا آراءهما المُخلِصة في سبيل إثرائه وتعميق محتواه. كما أشكر العاملين في مؤسسة «صهباء اليقين» الثقافيّة، لا سيما حجة الإسلام **علي باكپور لجهودهم** التي بذلوها من أجل إصدار الكتاب ونشره.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

محمد جعفري
14 محرم 1428
14 بهمن 1385

(1) أحياناً قمنا بهذا ضمن عرض النظريّة وبيانها، وليس في قسم «نقود وآراء».

الفصل الأوّل

مفاهيم عامّة

1 ـ إيضاح مفهوميّ

المُراد من الدين في هذا البحث مجموعة المعتقدات، والدساتير الأخلاقيّة، والأحكام الفقهيّة التي وصلتنا على شكل نصوص دينيّة عن طريق الوحي وبواسطة المعصومين. والمقصود من العقل جميع المعطيات البشريّة التي لم تَتَأتّ عن طريق الوحي، أيِ المعارف التي لا يلعب الوحي أيَّ دور في حيازتها وتنظيمها وإن كان دوراً غير مباشر، وهي طبعاً المعارف الحاصلة نتيجة التفكير والبرهنة[1]. ومن الضروريّ الإشارة أيضاً إلى أنَّ كلمة «العقل» تُستخدم أحياناً بمعنى القدرة التي تُمكِّن الإنسان مِن اكتساب المعارف غير الوحيانيّة، وتُستخدم أحياناً أخرى بمعناها المصدريّ أي «التَّعَقُّل» والقيام

(1) المعارف غير الوحيانيّة الحاصلة عن طريق الحس والتجربة تُسمّى «العلم»، ولا بدّ من مناقشة علاقتها بالدين في موضع آخر أي تحت عنوان «العلم والدين».

بالعمليّات العقلانيّة، وكلا المعنيَيْن داخلٌ في دائرة البحث حول العلاقة بين العقل والدين.

2 ـ تقرير محلّ النـزاع

ما من مفكّر دينيّ رفض العقل على نحو الإطلاق، وينطبق هذا الكلام حتى على المفكرين الدينيّينن الذين اشتهروا في التاريخ بمناهضتهم للعقل، وعُرِفوا بأنّهم «أصحاب نزعة إيمانيّة». من البداهة أنّ الإيمان الدينيّ لا يُمكنه التخلّي تماماً عن أيٍّ تعاونٍ مع الأفكار العقليّة، ففهم القضايا والعبارات الدينيّة، وإيصال رسالة الدين بشكل مُقنِع لكلِّ الناس، يستدعي مثل هذا التعاطي والتواصل[1]. لذلك، ليس ثمّة إنسان مفكّر يُنكر بالمطلق صلة العقل البشريّ بالدين الإلهيّ. فحينما يكون البشر هم المعنيّين بخطاب الأديان، كيف يمكن أن نتوقّع منهم استساغة كلام الوحي من دون التفات إلى العقل بوصفه أهمّ وأبرز سمات الإنسان[2]؟

شخصيات كبيرة نظير **بولس، وترتوليان، وبيتر دامين، ولوثر، وباسكال** تُعدُّ من ألدِّ أعداء العقلانيّة[3] لم ترفض العلاقة بين العقل والوحي رفضاً أساسيّاً حاسماً، إنّما انتقدت نمطاً معيّناً من العقلانيّة، وناهضت تدخّل العقل في حياض الدين. في هذا السياق يعتقد بعض الباحثين أنّ **بولس** (ت 62/ 68م) حينما كتب : «انظروا أن لا يكون

---

(1) Wolfnart Pannenberh, «Faith and Reason», Philosophy of Religion, ed: Melville Y.Stewart, (sndbary, Massachusetts, Jones and Baltlett publishers, 1996), p. 17 - 18.

(2) **أحمد حسين شريفي وحسن يوسفيان، التعقّل والتديّن**، الطبعة الأولى، طهران، المؤسسة الثقافية للعلوم والأفكار المعاصرة، 2000م، ص 33ـ 34.

(3) Wolfhart Pannenberg, Opcit, p.18.

أحدٌ يسبيكم بالفلسفة وبغرورٍ باطل»[1]، إنّما كان يقصد الفلسفة والحكمة الدنيويّة. فالحكمة الدنيويّة من وجهة نظره حصيلة غرور الإنسان الذي يحاول أن يتحدّى الحقيقة[2]. **وترتوليان** (16 ـ 22 ـ م) الذي بَزَّ الآخرين في التهجّم على العقل، وأراد رفض كلّ ما وراء الإيمان، تلقّى هو نفسه تعليماً فلسفيّاً، ووظّف أفكار الرواقيّين في شرح وتفسير مبادئ العقيدة المسيحيّة[3]. **وباسكال** الذي انتقد على غرار **بولس** نمطاً خاصّاً من التَّعقُّل، جعل أحد أهمّ مشاريع حياته تشييد علم احتجاج دينيّ لصالح المسيحيّة[4]. **وبيتر دامين** الذي راح يشتم الفلسفة بوصفها أكذوبة الشيطان، اتخذ في الوقت ذاته منهجاً فلسفيّاً ـ جدليّاً للردّ على منتقدي القدرة الإلهيّة، وأسَّسَ مبدأ أنْ تعمل كخادمٍ للّاهوت[5]. **ولوثر** الذي اعتبر العقل أساس كلّ الشرور والمطيعٍ الأعمى للإرادات الشيطانيّة، وشدّد دوماً على أنّ الإنجيل يعارض كلّ صنوف التعقّل، عاضد في حيّز اللّاهوت مساعدات العقل ومواكباته المُستضيئة بنور الإيمان والروح القدس، وارتكز في إثبات دعاواه على الكتاب المقدّس ودلالات العقل الواضحة[6].

وسوف نوضح في أجزاء قادمة من الكتاب أنه حتى أنصار النص

---

(1) رسالة **بولس الرسول** إلى أهل كُولُوسّي، **العهد الجديد**، إصدار جمعيات الكتاب المقدّس في الشرق الأدنى، بيروت، ص 326، 1966 م.

(2) **مايكل بترسون** وآخرون، **العقل والاعتقاد الدينيّ**، ترجمه إلى الفارسيّة **أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني**، الطبعة الأولى، طهران، طرح نو، 1997 م، ص 71.

(3) Wolfhart Pannenberg, Opcit.

(4) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 71.

(5) Wolfhart Pannenberg, Opcit, pp. 18 - 19.

(6) Ibid, p. 19.

المتطرِّفون في العالم الإسلاميّ لم يهدفوا إلى عزل العقل عن مساحات الدين نهائيّاً.

ومن المهم القول إنَّ للعقل استخدامات مختلفة. وفي ما يتّصل بعلاقته بالدين يُمكن تصوّر ستّةِ أدوار ومواقف متباينة له، هي:

1 ـ دور العقل في مقام فهم معاني القضايا والعبارات الدينيّة؛

2 ـ دوره في مقام استنباط القضايا الدينيّة من النصوص المقدّسة؛

3 ـ دوره في مقام التنسيق والملاءمة بين العقل والدين؛

4 ـ دوره في مقام تعليم القضايا الدينيّة؛

5 ـ دوره في مقام الدفاع عن القضايا الدينيّة؛

6 ـ دوره في مقام إثبات القضايا الدينيّة وتسويغها[1].

يُستحصل من مجمل آراء معارضي ومؤيّدي إسهام العقل في الدين أنّ الفريقين متّفقان على الوظائف الأربع الأولى. فلا شكّ في أنّ جميع المجتمعات الدينيّة تستعين بالعقل في تعليم منظومة معتقداتها الدينيّة لأطفالها والمعتنقين الجُدُد لدياناتها، وتسهيل فهم الموضوعات الإيمانيّة، أضف إلى ذلك أنه من البديهي أن يحمل حتى معارضو العقل هموماً معيّنة تتعلّق بالانسجام والتناغم الداخلي بين التعاليم الدينيّة. غير أنّ السجالات والاختلافات تبدأ تدريجيّاً بين الفريقين عند الوظيفة الخامسة المذكورة رغم أنه من المُتعذّر أن نلمح اتفاقاً بين أنصار الإيمان حول هذا الموضوع، فمنهم من وافق على الدفاع العقلاني عن القضايا الدينيّة، ومنهم من رفضه.

---

(1) **هادي صادقي، مدخل إلى الكلام الجديد**، الطبعة الأولى، قم، كتاب طه ونشر معارف، 2003 م، ص 31.

على الرغم من ذلك، يبقى الخلاف الحاد بين الجانبين مرتكزاً على الوظيفة السادسة المعنية بدور العقل في تحديد قيمة أو عدم قيمة المنظومات العقيديّة الدينيّة. وهنا يكمن جوهر إشكاليّة العقل والإيمان[1]. بعبارة أخرى ينتهج أنصار النزعة الإيمانيّة وأنصار النزعة العقلانيّة سُبُلاً مختلفة في الإجابة عن الأسئلة المطروحة أدناه:

- هل عمليّة الإيمان منوطة بتوفُّر الإنسان على أدلّة ناهِضة على صدق إيمانه؟

- هل العقل هو معيار وميزان صحة أو سقم القضايا الوحيانيّة، أم الوحي هو ميزان صحة أو سقم العقل؟

- هل تبقى هناك حاجة للرسول الخارجي مع وجود الرسول الباطني؟

- هل القضايا الدينيّة قضايا «منسجمة مع العقل» أم «فرّارة من العقل»، أم أنّ الدين زاخر بالتعاليم «المُضادة للعقل»؟ وإذا صحَّ الافتراض الأخير فهل سيعود الدين أمراً مقبولاً؟

ثم إننا لو أمعنّا النظر لوجدنا أنّ النزاع يدور حول استخدام العقل كـ «قوة» إدراكيّة أو استخدامه كـ «مصدر معرفيّ»[2]. في الاستخدامات الأربعة الأولى التي ذكرناها للعقل لا يتجاوز دوره حدود القوة الإدراكيّة، وهذا ما يتّفق عليه الجميع؛ لكن بخصوص الاستخدام السادس، وكذلك الخامس بدرجة أقلّ، يُطرح العقل كمصدر مستقلّ إلى جانب الدين، لذلك هاجم خصومه بشدّة هذا المعنى من معانيه.

والآن، بعدما تمّ تقرير محلّ النزاع بنحو وافٍ، حان الوقت

---

(1) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 72.

(2) **أحمد حسين شريفي وحسن يوسفيان**، ص 37 ـ 38.

لنراجع على وجه الإيجاز ماضي إشكاليّة العقل والدين في العالَمَين المسيحيّ والإسلاميّ، ونطّلِع على آراء المفكّرين في هذين العالَمَين حول العلاقة بين العقل والدين.

3 ـ العقل والدّين في العالم المسيحيّ

صحيح أنّ قضيّة العقل والدّين ظهرت مؤخّراً كإحدى القضايا الأساسيّة لفلسفة الدين في العالم الغربيّ، ولكن من البديهيّ أن تكون لها جذورها التاريخيّة العميقة في الديانة المسيحيّة. ولا ريب في أنّ السؤال عن ماهيّة الإيمان الدينيّ وشأنه كان من هموم المتألّهين والفلاسفة المسيحيّين منذ القرون المسيحيّة الأولى[1]. ويتسنّى القول أساساً إنَّ العالم المسيحيّ هو مهد هذه الإشكاليّة ومَنْبَتُها الأوّل، ذلك أنّ كُتّاب العهد القديم لم يطرحوا وجود الربّ كسؤال لا جواب له أو كموضع تشكيك وتأمّل، إنّما ظهرت البوارق الأولى للنقاش العقلي حول الصانع وإثبات الله على أساس الدليل والبرهان في بلاد اليونان على عهد **أفلاطون**[2].

طبعاً، لا يمكن هنا تجاهل **فيلون** (200ق.م ـ 500م) المفكّر اليهوديّ المعاصر للسيد **المسيح** (ع) والذي ربما كان أوّل مَن شَدَّدَ على حقِّيَّةِ الوحي والفلسفة اليونانيّة سواءٌ بسواء، وحاول التوفيق بين الفلسفة اليونانيّة والشريعة الموسويّة[3]. على كلّ حال، لم تكتسب

---

(1) William,P. Alston, "The epistemology of religious, belief", Routledge Encyclopedia of Philosophy, (London and New York, Routledgi, 1998), V.8, P.245.

(2) آ.ج.آربري، **العقل والوحي من وجهة نظر المفكّرين الإسلاميين**، ترجمه إلى الفارسيّة **حسن جوادي**، الطبعة الثانية، طهران، أمير كبير، 1993 م، ص 5.

(3) المصدر نفسه.

العلاقة بين العقل والدّين طابعاً جَادّاً في الديانة اليهوديّة، إنّما ترعرعت منذ بداياتها في أحضان العالم المسيحيّ، وشهدت هناك أطواراً ومنعطفات حادةً دوماً، بمعنى أنّها لم تكن علاقةً هادئةً سلميّةً في أيّ وقت من الأوقات. وتجدر الإشارة إلى الأمور التالية: **أولاً**، ينبثق هذا التعارض والتوتّر من أنّ حقيقة وجود الله هي المعتقد الأوّل دوماً في الرؤية الدينيّة، بينما تُطرح في الفلسفة كآخر القضايا والأمور موضوع النقاش. **وثانياً** يَجْمَعُ الدينُ البَشَرَ حول محور الوحدة المعنويّة كي يُغيّر من حياتهم، بينما تُعدُّ المدارس العقليّة مصدراً وموضعاً لتعارض الأذهان والآراء وتضاربها، ومساحةً للقطيعة بين البشر. **وثالثاً**، مع أنّ المنظومات الفلسفيّة توفّر أرضيّةً جيدةً لشرح المفاهيم الدينيّة وطرحها وتبيينها لكنها تُعتبر في مضمار تفسير الحقائق والواقع منافِسَةً للأديان التوحيدية، وقد ينتهي الأمر أحياناً إلى صدام هذين الطرفين ونزاعهما[1].

ومن المفيد القول إنّ هذه العوامل أفرزت منحيين مختلفين في العالم المسيحيّ. المنحى الأوّل اتخذه أُناس خافوا تحريفَ رسالة الدين على يد الفلسفة واعتبروها وسيلة غير نافعة بالمرّة، وحكموا بخطئها، والمنحى الثاني سار به أُناس أكّدوا على التأثير المتبادل والمستمر بين المفاهيم الفلسفيّة والدينيّة. وطبعاً، يتشعّب كل واحد من هذين المنحَيين إلى فروع وشُعَبٍ متعدّدة. وفي ما يلي نطلُّ إطلالةً وصفية ـ تحليلية (و ليس نقديّة) على مجموعة نظريّات العلاقة بين العقل والدين في العالم الغربيّ:

---

(1) **جون اسميث، الفلسفة والدين**، البحث الدينيّ، الفصل الثاني، ترجمه إلى الفارسيّة **بهاء الدين خرمشاهي**، الطبعة الأولى، طهران، معهد العلوم الإنسانيّة والدراسات الثقافيّة، 1994 م، ص 248 ـ 249.

3 ـ 1 ـ النـزعة الإيمانيّة

عَرَّف الغربيّون النزعةَ الإيمانيّة بأنّها:

> **الرؤية التي لا تتّخذ من المعتقدات الدينيّة موضوعاً لتقييمها وفحصها العقلانيّ[1].**

من وجهة نظر أصحاب هذه النزعة لا يصحّ الإيمان بمعايير عقلانيّة وخارجيّة، وعدم وجود الأدلّة والمسوّغات للقضايا الدينيّة أمرٌ لا إشكال فيه إطلاقاً، بل ويعدُّ ميزةً إيجابيّة تبعث على الارتياح. وتُعتبر هذه الرؤية القاسم المشترك بين جميع أصحاب النـزعة الإيمانيّة رغم أنهم يتوزّعون إلى فئتين مختلفتين تماماً، هما:

أ ـ النـزعة الإيمانيّة المتطرّفة

ربما جاز القول إنّ هذه هي المدرسة الفكريّة الأولى التي تكوَّنت حول العقل والإيمان في المسيحيّة. ويعتقد أنصار هذا التيار أنّ المسيحيّة لم تأتِ لإقناع عقول البشر، ولا يمكن فهمها في ضوء العقل والمنطق. بناءً على هذه النظرة، نزل الوحي على الإنسان ليحلَّ محلَّ كلّ المعارف الأخرى من علوم تجريبيّة، وأخلاقيّة، وما بعد الطبيعة. وطالما أنّ الأمور المهمّة لأجل تحقيق الفلاح مُدرَجة في الكتاب المقدّس، لذلك لن تعود بنا حاجةٌ إلى أشياء أخرى بما فيها الفلسفة[2].

وكما ذكرنا، تشكّلت هذه الرؤية منذ ظهور الديانة المسيحيّة.

---

(1) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 78.

(2) آتين جيلسون، **العقل والوحي في القرون الوسطى**، ترجمه إلى الفارسيّة **شهرام بازوكي**، الطبعة الأولى، طهران، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، 1992 م، ص 2 ـ 3.

وفي هذا الإطار يقول **بولس** الذي تحوّلت أفكاره إلى أُسُس الكثير من المعتقدات المسيحيّة، في رسالته إلى أهل رومية:

وبينما هم يزعمون أنهم حُكماء صاروا جُهلاء[1].

ويقول في موضع آخر:

لأنّه إذ كان العالَمُ في حكمةِ اللهِ لم يعرِفِ اللّهَ بالحكمةِ [فقد] استحسَن اللّهُ أنْ يُخلِّصَ المؤمنينَ بجهالة الكِرَازة [الموعِظة والتبشير] ... لأنّ جَهَالةَ اللهِ أحكَمُ [أكثر حِكمةً] مِن [حكمةِ] الناس[2].

في القرن الثاني الميلاديّ حينما ظهرت المدرسة الغنوصيّة كمنافس للمسيحيّة، أعلن **ترتوليان** بصراحة أنّ ثمة تعارضاً منطقيّاً بين الإيمان الدينيّ بكلمة الله واستخدام العقل الطبيعيّ في القضايا ذات الصلة بالوحي[3]. لقد اعتبر الفلسفة مصدراً للشرور، وأكّد أنّ أفكار **أرسطو** مدعاة للنزاع وتشويش الخاطر[4]. لنستمع إليه يقول:

ما لأثينا ولأورشليم؟ وما الوفاق بين الأكاديميّة والكنيسة؟ وما علاقة الكفّار بالمسيحيّين؟ ... احذروا من أيّة مساعٍ لإيجاد مسيحيّة غاصّة بالأفكار الرواقيّة والافلاطونيّة والجدليّة. مع وجود عيسى المسيح لماذا نلهث وراء السجالات العجيبة الغريبة. وعمّ ماذا نبحث بعد الانتهال من

---

(1) **العهد الجديد**، رسالة **بولس الرسول** إلى أهل رومية، جمعيّات الكتاب المقدّس في الشرق الأدنى، بيروت، ص 247، 1966 م.

(2) **العهد الجديد**، رسالة **بولس الرسول** الأولى إلى أهل كورنثوس، جمعيات الكتاب المقدّس في الشرق الأدنى، بيروت، ص 268، 1966 م.

(3) **آتين جيلسون، العقل والوحي في القرون الوسطى** ص 5.

(4) المصدر نفسه، ص 4.

الإنجيل؟ وما العقيدة التي نطالب بها بعد الإيمان الديني؟ رفعة ديانتنا لا تسمح لنا بالإيمان بشيء آخر بعدها[1].

جَليٌّ أنّ هذه المواقف المعادية للعقل لا يمكن أن تكون عديمة الأسباب. والواقع أنّ أهمّ التعاليم المسيحيّة وهي التجسّد، والتثليث، ومقتل المسيح كفدية وضحيّة، كلّها أفكار لا تقبل الفهم ومعارِضة للعقل؛ لذلك من الطبيعيّ أن يبادر المتألّهون المسيحيّون بغية الدفاع عن هذه المعتقدات إلى إقصاء العقل والتعقّل منذ بداية الشوط، وإلغاء الإشكاليّة من أساسها، والقول: «الإيمان بالصليب تعليق للعقل»[2]، «صدِّق ما يكون فارغاً ومعارضاً للعقل»[3].

ومن المناسب هنا أن نتطرّق ـ فضلاً عن مسيحيّي الصدر الأوّل ـ إلى مفكّر مسيحيّ متأخّر كان من أتباع هذه المدرسة.

إنّه المفكّر الدنماركي **كريكغارد** (1813 ـ 1885م) الذي يسخر من الذين يناقشون حقيقة الدين بالقرائن والبراهين[4]، ويقول:

> **الإيمان هو تحديداً التناقض بين لعلها الوجود اللّامتناهي للروح الفرديّة وعدم اليقين العينيّ. إذا كان بوسعي التوصّل إلى الله بطريقة عينيّة فلن يعود لي إيمانٌ، ولكن تحديداً لأنني غير قادر على ذلك، يجب عليَّ أن أؤمن[5].**

---

(1) آتين جيلسون، **العقل والوحي في القرون الوسطى**، ص 4 ـ 5.

(2) **روجيه فيرنو، وجون فال، نظرة إلى الظاهريّات وفلسفات الوجود**، طهران، خوارزمي، 1372، ص 129.

(3) **جيمز فيبلمن، التعرّف على فلاسفة الغرب**، ترجمه إلى الفارسيّة **محمد بقائي**، الطبعة الأولى، طهران، حكمت، 1996 م، ص 326.

(4) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 79.

(5) المصدر نفسه، ص 80.

والواقع أنّه يعتقد أنّ البرهنة العقليّة لا تتناغم مع الإيمان، والبحث عن البراهين العقليّة هو خدعة ودهاء ونبذ للثقة التي يطالبنا بها الله[1]. ويوافق **كريكغارد** الذي عاصر **هيغل** (177 ـ 1831م) نقودَ **كانط** الهشّة للعقل النظريّ، ويشنُّ هجمات عنيفة ضد فلسفة الروح المطلق **لهيغل**. فقد ذهب إلى أنّ محاولات **هيغل** في الارتكاز على العقل النظريّ لمعالجة بعض التعاليم الدينيّة، تفضي بالتالي إلى تحريف الرسالة الرئيسيّة للدّين، لذلك ليس بوسع المسيحيّة ولا يجب عليها أن تصبح عقلانيّة، فالمسيحيّة تنشد العلاقة بين الله والبشر، لذلك تقف على الضدِّ من الفلسفة النظريّة[2]. وحيث إنّ مستنيرينا الدينيّين تأثّروا بأصحاب النزعة الإيمانيّة بشدّة، لذلك سنعاود مناقشة آرائهم في الفصول الآتية ولا سيما **كريكغارد** مُحيي النزعة الإيمانيّة في القرن الماضي.

ب ـ النزعة الإيمانيّة غير المتطرِّفة

لا يمكن القول إنّ أنصار هذه الرؤية لهم موقفٌ واحد حيال العقل والدين ـ كما كان أنصار الرؤية السابقة ـ ولكن مع ذلك، يتاح القول إنّ الدين من وجهة نظرهم جميعاً غير متعارض مع العقل، وإن القضايا الدينيّة لا تقف على النقيض من العقل، لكنّ فريقاً منهم يعتقد أنّ الإيمان يتقدَّم بشكل من الأشكال على العقل، وفريقاً آخر يُفرِّق أساساً بين مساحتَي الدين والعقل، وبعبارة أدق يعتبرون القضايا الدينيّة «فرّارة من العقل».

وفي ما يلي إيضاحات لهذين المنحَيَين كلٌّ على حده:

ب ـ 1 ـ القدّيس **أوغسطين** أحد أكبر المتكلّمين والفلاسفة

---

(1) William, P.Alston, Opcit, P.246.

(2) **جون اسميث، الفلسفة والدين**، ص 255.

المسيحيّين في القرن الرابع والخامس للميلاد، وبعد جهد مُخفِقٍ في كتابه **«الاعترافات»** رمى إلى بلوغ الحقيقة عن طريق العقل، ومن ثمّ الإيمان بها، وافق في نهاية المطاف تَقَدُّمَ الإيمان على العقل[1]. فالوحي حسب فهمه يدعونا إلى الإيمان، وما لم نؤمن لن نستطيع فهم مضمون الوحي. وهو اعتقد أنّ الطريق الأكثر أمناً لبلوغ الحقيقة ليس ذلك الذي يبدأ من العقل وينتهي من اليقين العقلي إلى الإيمان، بل على العكس، إنّه الطريق الذي يبدأ من الإيمان ويُفضي من الوحي إلى العقل[2]. وفي هذا المجال يكتب:

> **لو لم يكن الإيمان والفهم شيئين متباينين، ولو لم يكن من الضروريّ الإيمان أولاً بذلك الأمر الكبير والإلهيّ الذي نريد أن نفهمه [لكي نفهمه]، لكان ذلك النبيُّ قد تكلّم كلاماً عبثيّاً حين قال «لن تفهوا ما لم تؤمنوا» (كتاب النبي أشعيا 7 ـ 9)**[3].

يُرجِع **أوغسطين** السببَ في تباين الفهم والإيمان إلى أنَّ حقائق الإيمان الأصيلة ذات صلة بوقائع التاريخ، وحيث إنّ التاريخ خلافاً للعلوم العقليّة المعنيّة بالكليّات يُعنى بحوادث جزئيّة وشخصيّة تقع لمرة واحدة، لذلك تعود حُجيَّة التقارير التاريخيّة واعتبارها إلى مجرّد التقاليد والإيمان، وتبقى الحقائق الإيمانيّة الأصيلة غير شفّافة تماماً للعقل[4].

ولا بدّ من الإشارة طبعاً إلى أنّ **أوغسطين** لا يرفض العقل

---

(1) **آتين جيلسون، العقل والوحي في القرون الوسطى**، ص 8 ـ 9.

(2) المصدر نفسه، ص 9.

(3) المصدر نفسه، ص 10.

(4) Wolfhart, Pannenberg, Opcit, P.19.

بالمطلق، إنّما يعتقد أنّ الحكمة التي توخّاها **أفلاطون وأرسطو** متوفّرة لنا حاليّاً بغنىً وسهولةٍ أكبر عن طريق الوحي الذي مَنَّ الله به علينا، ونستطيع بفضل الوحي التحلّي حتى بالحقائق العقلانيّة[1]. لذلك ادّعى **أنسلم** (1033 ـ 1109 م)، الذي يَعدُّ نفسَهُ تلميذاً **لأوغسطين**[2] أنه لم يستطع صياغة برهانه المشهور والمعروف باسم «**البرهان الوجودي**» لإثبات الله إلّا بعدما آمن[3].

ب ـ 2 ـ في التصوُّر الآخر للنزعة الإيمانيّة المعتدلة ينحصر الدين في نطاق الإيمان المحض، وتنقطع علاقته بسائر حقول المعرفة. ويُعتبر هذا اللون من النزعة الإيمانيّة ثمرة المرحلة الثانية من الحياة الفكريّة **للودفيك فيتغنشتاين** (1889 ـ 1951 م) التي عارض فيها أُسُس النظريّة الوضعيّة القائمة على المعرفة الحِسِّيّة والتجريبيّة حصريّاً، وراح يؤكّد على أنّ كلّ مساحة من مساحات وجود الإنسان ومشاغله المختلفة، هي كأيّ لعبة، لها قواعدها الخاصة، لذلك حينما يدخل الإنسانُ مساحةَ الدين يجب أن لا يتوقّع تطبيق قواعد لعبة العلم والعقل عليها. من هنا كان الدين والإيمان غير عقلانيّين ولا معارضَين للعقل. فمعايير العقل لا تتعلّق بمساحة الدين وحدوده، والنقد الوحيد الذي يمكن تسجيله على الدين هو النقد الداخلي وليس الخارجي. وتمادى **فيتغنشتاين** إلى حدّ ادّعائه أنّ القضايا والمعتقدات التي يُفترض أنّها دينيّة، إذا كانت ذات فحوى أو ركيزة تجريبيّة ولو بمقدار شعرة، فسينتفي طابعُها الدينيّ[4]. من هنا ذهب هذا المفكّر النمساوي أخيراً إلى أنَّ لغة الدين ليس لها أية

---

(1) **آتين جيلسون، العقل والوحي في القرون الوسطى**، ص 11.

(2) المصدر نفسه، ص 12.

(3) المصدر نفسه، ص 13.

(4) **جون اسميث، الفلسفة والدين** ص 253.

ادّعاءات معرفيّة، وعليه لا بدّ من حصر الدين بقواعد اللعبة الإيمانيّة[1]، أيْ لا يمكن التعامل معه إلّا بالإرادة والتصميم، وليس بالمنطق والبرهنة.

وقد واصل تلامذة **فيتغنشتاين** ولا سيما **فيليبس** مسارَهُ الفكريّ الذي تكرّس أخيراً في اللّاهوت الأرتوذوكسيّ الحديث كما صاغه في الغالب المتألّه البروتستانتيّ **بارث** (1886 ـ 1968م). اعتقد **بارث** اعتقاداً عميقاً بعدم وجود أيّة نقطة مشتركة بين العقل والحقيقة الوحيانيّة، وعلى الفلسفة والدين أن يعيشا في مساحتين لا صلة بينهما إطلاقاً[2]. وهو يرى أنّ العقل والمنطق شيئان صالحان قيّمان ضمن حدود مملكتيهما الخاصة، لكنهما غير مناسبين ولا قيمة لهما إذا استُخدما لأجل التديّن واكتساب الإيمان. طبقاً للتصوُّر الأرثوذوكسيّ الجديد ثمة تمايز أساسيّ بين العلم واللّاهوت من حيث الموضوعات، والمناهج، والغايات، لذلك لا تبقى أيّة مساحة مشتركة بينهما، وبذلك يرتفع احتمال تعارضهما[3].

لأجل اتّضاح آراء هذا الفريق من أصحاب النزعة الإيمانيّة لا بدّ من إجلاء نقطة معيّنة وهي أنّ القضايا الدينيّة لا تخرج حيال العقل عن ثلاثة أحوال:

1 ـ إما أنّ العقل يؤيّدها؛

---

(1) **جون اسميث، الفلسفة والدين**، ص 263.

(2) المصدر نفسه، ص 261.

(3) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 366 ـ 367. ثمة نظريّات أخرى حول فلسفة التمييز بين حيّزَي العقل والتديّن وكذلك بين العلم والدين. للمزيد انظر: **مصطفى ملكيان، تاريخ الفلسفة الغربية**، المجلّد الثاني، قم، مكتب تعاون الحوزة والجامعة 1998م، ص 75؛ وكذلك: **العقل والاعتقاد الديني**، ص 367 ـ 369.

2 ـ أو أنَّ العقل يُصدِّق نقيضَها؛

3 ـ أو أنّ العقل ليس لديه ما يقوله نفياً ولا إثباتاً بشأن تلك القضايا، أي أنّه لا يؤيّدها ولا يؤيّد نقيضَها. في الحالة الأولى تُعدُّ القضايا الدينيّة «مقبولةً عقليّاً» أو «مُنسجمةً مع العقل»، وفي الحالة الثالثة تُعدُّ «فَرَّارةً من العقل». **فيتغنشتاين وبارث** وأمثالهما من أنصار النـزعة الإيمانيّة يرون أنّ جميع القضايا الدينيّة هي من السنخ الثالث، وذلك بخلاف أنصار النـزعة الإيمانيّة المتطرِّفين الذين يُصنِّفون جميعَ المعتقدات الدينيّة على السنخ الثاني.

وفي النهاية، ربما كان من المناسب التذكير بأنّ البعض أرادوا اعتبار **توما الأكويني** (نحو 1224 ـ 1274م) من أصحاب النـزعة الإيمانيّة غير المتطرفة، ومن الفريق الثاني منهم[1]. بيدَ أنّ هذا الرأي غير مقبول لدى كاتب السطور، فمع أنّ بعض عبارات **الأكويني** تُوحي بانفصال مساحتَي الدين والعقل، لكنّنا نعتقد أنّه كان عقلانيّاً غير متطرّف وهذا ما سوف نتعرَّض له لاحقاً.

3 ـ 2 ـ العقلانيّة المتطرِّفة

طبقاً لهذا المنحى، تُقبَل منظومة المعتقدات الدينيّة عقليّاً وواقعيّاً حينما يتسنّى إثبات صدقها للجميع[2]. والواقع أنّ أنصار هذا المنحى الذي يُسمَّى في ما يُسمَّى بـ «نزعة القرائن»، أو «النـزعة القرائنيّة»، أو «نزعة المباني»، أو «العقلانيّة القصوى»، ينظرون إلى كلّ شيء من نافذة العقل ويعدّونه في غاية الاقتدار والإبداع في استيعاب الواقع وإدراكه. وهم يعتقدون أنّ الحكم النهائيّ حول صدق أيّة فكرة

---

(1) **انظر: مصطفى ملكيان، تاريخ الفلسفة الغربية**، ص 75.

(2) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 72.

وقبولها يرجع إلى العقل الذي يُصدِر حكمه على أساس الشواهد والقرائن.

للعقلانيّة القصوى أتباعها لدى كلٍّ من المتديّنين ومناهضي الدين. ومن بين مناهضي الدين يمكن الإشارة إلى عالم الرياضيات البريطاني **كليفورد** (1845 ـ 1879 م) الذي يُعبّر عن اعتقاده الراسخ بالعقلانيّة القصوى بما يلي:

الاعتقاد بأيّ شيء على أساس قرائن غير كافية عمليّة خاطئة وغير سليمة دوماً، وفي كلّ مكان، وبالنسبة إلى أيّ شخص[1].

ويؤكّد كليفورد أنّه ما من منظومة معتقدات دينيّة بوسعها موافقة معايير العقلانيّة القصوى حول صدقها وإثباتها، لذا يتعيّن على الإنسان العاقل أن لا يُؤمن بالدين[2].

ويُصنَّف **ديفيد هيوم** (1711 ـ 1776 م)،أحد المفكّرين البارزين في عصر التنوير في العالم الغربيّ، هو الآخر من فئة العقلانيّة القصوى، إذ لم يكن يرى المعتقدات الدينيّة ممّا يمكن المنافحة عنه عقلانيّاً. بل يمكن ملاحظة سيادة العقل المطلقة والحكم على جميع التعاليم الوحيانيّة بالافتقار إلى الأدلّة والبراهين طوال ذلك العصر. لقد أكّد **هيوم** على أنّ الديانة المسيحيّة تبتني على الإيمان وليس على التعقّل، وبهذا فالدين لن يخرج مرفوع الرأس أبداً من الاختبارات والتقييمات العقلانيّة[3]. وهو ذهب إلى أنّ المسيحيّة أسيرة إثبات المعجزات لذلك اكتسبت منحىً غير معقولة. وقال: إنّ الإيمان نفسه

---

(1) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 73.

(2) المصدر نفسه، ص 74.

(3) Wolfhart, Pannenberg, Opcit, P. 20 and 22.

معجزة مستمرّة في الشخص المؤمن تُزلزِل جميع أصول وقواعد فهمه، وتمنحه تصميماً راسخاً على الاعتقاد بأمور متعارضة تماماً مع العُرْف والتجربة[1]. وأوضح أنَّ العقل الحديث لا يترك أيَّ مجال للإيمان المسيحيّ، وأيّة محاولة لعَرْضٍ عقلانيٍّ للإيمان المسيحيّ محكومة بالإخفاق مُسبقاً[2]. لكنَّ لاسم **جون لوك** (1632 ـ 1704 م) تميُّزاً خاصاً بين العقلانيّين المتطرّفين المؤمنين بالدين، واصطلاح «اللّاهوت الطبيعيّ» أو «العقليّ» يرتبط بموقف شخصيّات مثله يعتقدون أنّ بوسع المسيحيّة تأمين معايير العقلانيّة القصوى شريطة أن تُفهم ويجري الدفاع عنها بشكل صحيح[3].

يعتقد **لوك** أنّ الإنسان لا يحقّ له الاعتقاد بالله إلّا إذا أقام اعتقاده هذا على أساس الشواهد والأدلّة. وفي هذا دلالة واضحة على أنّه كان ذا نزعة قرائنيّة بخصوص المعتقدات الدينيّة[4]، لذلك فهو يرى أنّ الاعتقاد بأيّ شيء لمجرّد أنّ الله أوحى به ومن دون وجود براهين لإثباته يُعدُّ عمليّة غير مُسوَّغة. وهنا تحديداً يقع الفصام بين **لوك وتوما الأكويني**[5].

صحيح أنّ **الأكويني** يرى أنّ بالإمكان البرهنة على حقيقة المسيحيّة بنحو مُقنِع عَبر بحثٍ عقليّ دقيق[6]، لكنّه لم يكن ملتزماً بالقرائنيّة القصوى. من هنا فإنّ القول إنّه كان عقلانيّاً متطرّفاً يبدو

---

(1) Ibid.

(2) Ibid,p. 22.

(3) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 74.

(4) Nicholas, P.Wolterstorff, «the rationality of faith», Routledge Encyclopedia Philosophy, V.3, P.542.

(5) Ibid.

(6) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 74.

قولاً غير صائب. (وسنعود إليه في العقلانيّة غير المتطرّفة).

أما **لوك** فإنه خلافاً **لهيوم** الذي تحدّى المعاجز، يعتبر تقرير المعاجز الشاهد الوحيد المناسب للوحي الإلهيّ[1].

كما يتسنّى اعتبار **ديكارت** (1596 ـ 1650م)، **وليبنتس** (1646 ـ 1716 م)، ومن المتأخّرين **ريتشارد سوين برن** (1934 ـ) قرائنيين يعتقدون أنّ بالمقدور أكيداً الدفاع عن الإيمان بوجود الله وسائر المعتقدات الدينيّة المهمّة بحيث تخرج ناجحةً من الاختبار العقلانيّ[2].

3 ـ 3 ـ العقلانيّة غير المتطرّفة

في هذا المنحى يمكن الإشارة إلى ما لا يقل عن ثلاثة اتجاهات:

أ ـ اتّجاه توما الأكويني

يعتقد **الأكويني** أنّ الإيمان معناه قبول الشيء لأنّ الله أوحى به، أما التعقّل فمعناه قبول الشيء في ظلّ قدرات العقل الطبيعيّة. وسَبَبُ التصديق في هاتين الحالتين مختلفٌ طبعاً، فإذا كان العلم والإيمان نمطين متمايزين من المعرفة، يجب أن لا نطلب من أحدهما القيام بوظائف الآخر[3]. ويجدر القول إنّ الفعل الإيمانيّ من وجهة نظر **الأكويني** لا يمكنه أن يكون معلولاً للبداهة العقلية، إنّما هو حصيلة تدخُّل الإرادة[4]. بالطبع، التمييز الذي كان يراه بين الإيمان والمعرفة

---

(1) Nicholas, P.Wolterstorff, Opcit.

(2) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 74 وص 225.

(3) **آتين جيلسون، العقل والوحي في القرون الوسطى**، ص 55.

(4) المصدر نفسه، ص 56.

العقليّة لم يكن يعني أبداً الانفصال والتضادّ بينهما، إنّما كان يَعتبِر الإيمان والمعرفة كليهما ضمنَ سياقِ وصفِ الواقع، وأنهما يَرْشَحَانِ مِن مصدر إلهيّ واحد[1].

والواقع أنّ موقف **الأكويني** هذا ناجم عن وجود فئتين من المعتقدات في المنظومة العقيديّة المسيحيّة: معتقدات من قبيل التجسُّد والتثليث لا تقبل البرهنة، ومعتقدات نظير وجود الله وماهيّته وخلود الروح، تقبل البرهنة العقلانيّة. خلال الفترات المسيحيّة الأولى لم يكن ثمة تمييز دقيق بين هاتين الفئتين من المعتقدات. وهو أراد إقامة تمييز واضح بين تلك العناصر من الإيمان التي يمكن معاضدتها بالاستدلال الفلسفيّ والمعتقدات المستندة إلى النصوص الإلهيّة[2].

بناء على هذا، يتضح أنّ **الأكويني** لم يكن يرى التعاليم الدينيّة «معارضة للعقل»، وبذلك فهو يقف على الضدّ من ذوي النزعة الإيمانيّة المتطرّفة. والفارق بين منحاه الأكويني والنزعة الإيمانيّة غير المتطرّفة لدى أمثال **فيتغنشتاين** جليٌّ هو الآخر. النزعة الإيمانيّة المذكورة تُشدِّد على التفكيك التام بين مساحتَي العقل والدين، وتَعدُّ القضايا الدينيّة كافة «فرّارةً من العقل». كما يتّضح وجه الاختلاف بين رؤية **الأكويني** وبين العقلانيّة المتطرّفة التي ترى جميع المعتقدات الدينيّة مقبولةً داخل إطار العقل. إنه برفضه دخول كلّ البراهين الضروريّة والعقليّة المحضة في اللّاهوت، ينأى عن اللّاهوت الطبيعيّ الدارج في القرون الوسطى[3].

---

(1) **آتين جيلسون، العقل والوحي في القرون الوسطى**، ص 61.

(2) William, P. Alston, Opcit, P.245.

(3) **آتين جيلسون، العقل والوحي في القرون الوسطى**، ص 57.

ب ـ العقلانيّة النقديّة[1]

تميل هذه الرؤية التي التَأمَتْ في العقود الأخيرة وتأثّرت بالفلسفة التحليليّة، إلى أنّ بالمستطاع بل من الواجب عقليّاً، نقد وتقييم المنظومات العقيديّة الدينيّة، على الرغم من أنّ الإثبات الحاسم لمثل هذه المنظومات غير ممكن. وتُسمّى هذه الرؤية «نقديّة» للسببين التاليين:

1 ـ **أولاً**: بدل أن تطالب بالإثبات الحاسم لصدق المعتقدات الدينيّة تُشدِّد على دور العقل في التقييم النقديّ للاعتقادات الدينيّة.

2 ـ **ثانياً**: بسبب نظرتها الخاصة إلى العقل نفسه. ومن الواضح أنّ العقلانيّة النقديّة، وخلافاً للتصوّر المتفائل جدّاً الذي تحمله العقلانيّة القصوى بشأن العقل، تحمل تصوُّراً متواضعاً ومحدوداً بشأن قدرات العقل. وهي تؤكّد دوماً على طرح النظريّات الدينيّة المنافسة، وذلك لسببين:

1 ـ لتقيس إيجابيّات النظريّات المنافِسة مقارَنةً بنظريّاتها.

2 ـ ليتمّ تعريض نظريّاتها لنقود جادّة.

وهكذا يشدِّد أنصار هذه الرؤية على الطبيعة المستمرّة واللّامتناهية للتأمّلات النقديّة، وبذلك نراهم ـ خلافاً للإيمانيّين والعقلانيين المتطرّفين ـ لا يحكمون حكماً قاطعاً أبداً بانتهاء النقاش حول «الحقيقة واعتبار المعتقدات الدينيّة» إلى نتائج ختاميّة، ولا يقولون بوجود أيّة ضمانة عقليّة مُحرَزَة على صحة آرائهم.

---

(1) اقتبسنا هذا القسم من المصدر التالي: **العقل والاعتقاد الديني**، ص 85 ـ 91.

ج ـ الإبيستيمولوجيا المُعدَّلَة[1]

يمكن اعتبار **ألوين بلانتينجا** (1932 ـ) مؤسِّس هذه المدرسة الفكريّة. وهو يعتقد أنّ العقلانيّة القصوى والقرائنيّة المتطرِّفة مرفوضتان، والمعيار المحدود جدّاً الذي يقترحه أنصار المبنائيّة القصوى للتمييز بين الاعتقادات الأساسيّة والمستنتَجة لا يمكن قبوله[2]. المبنائيّة القصوى ترى المعتقدات الدينيّة غير معقولة من دون استنادها إلى شواهد كافية، والحال أنّ مفكّرين نظير **بلانتينجا**، **وآلستون** (1921)، **وولتر ستروف** (1932) يرون أنّ المعتقدات الدينيّة يمكن أن تكون معقولة ومسوّغة جدّاً حتى لو لم تؤيّدها أية قرينة[3]. فمن وجهة نظرهم أنّ الشخص الذي يؤمن بجملة من القضايا الدينيّة فإنّ إيمانه هذا يُعدُّ أساساً، أي أنه لا يقوم على أساس شواهد. الإيمان بالله لا يحتاج لتسويغه إلى قضيّةٍ أو إيمانٍ بشيء آخر، فهو يشبه الاعتقادات الأخرى التي تُعدُّ أساساً بحقّ، كالاعتقادات القائمة على الذاكرة أو تلك المرتكزة على الإدراكات الحسيّة المألوفة[4]. وفي هذا السياق نفسه يمكن للشعور القائل «الله يتكلّم معي» الذي يعترينا عند قراءة الكتاب المقدّس، أو الشعور بأنّ «الله غير راضٍ عني» الذي ينتابنا عند ارتكاب ذنب معيّن، أن يكون

---

(1) أخذت هذه المدرسة الاسم المذكور لتشديد أتباعها على التراث المُعدَّل الذي وصلهم عن **جون كلفان** (See William, P. Alston, Opcit, P.245) على الرغم من أن المنتمي إلى الإبيستيمولوجيا المعدَّلة لا ينبغي أن يكون بالضرورة كلفانياً أو حتى مسيحيّاً انظر: **العقل والاعتقاد الديني**، ص 222.

(2) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 228.

(3) Nicholas, P.Wolterstorff, Opcit, P.543.

(4) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 228.

مصدراً للاعتقاد بالله. لذا فإنّ قضايا من قبيل القضيّتين أعلاه يمكن أن تُعدَّ حقاً قضايا أساسيّة[1].

وتختلف الإبيستيمولوجيا المعدَّلة اختلافاً آخر عن المبنائيّة القصوى أو قُل العقلانيّة المتطرّفة، ألا وهو أنّ كونَ الاعتقادِ أساساً بحقّ لا يضمن بحال من الأحوال صدقَ ذلك الاعتقاد. لذا قد يكون الاعتقاد «الأساس حقّاً» اعتقاداً كاذباً. مثلاً، إذا كانت عبارة «الله موجود» اعتقاداً أساسيّاً حقّاً بالنسبة إلى البعض فإنّ قبول هذا الاعتقاد مُسوَّغٌ عقلاً بالنسبة إليهم حتى لو كان الله غير موجود في الواقع[2]. ومن البديهيّ أنّ **بلانتينجا** وأضرابه يبتعدون بهذا المنحى عن «العقلانيّة العامة» المقبولة لدى معظم الفلاسفة[3].

اتّضحت لحدّ الآن أوجُه التمايز بين الإبيستيمولوجيا المُعدَّلة والعقلانيّة المتطرّفة. ومن الضروريّ الآن الإشارة إلى مواطن الاختلاف بين هذه الرؤية والنزعة الإيمانيّة. وهذه المسألة تكتسب أهميّتها من حيث إنّ البعض اعتبروا الإبيستيمولوجيا المعدّلة نوعاً من النزعة الإيمانيّة[4]. وتصوُّرهُم هذا ناجم عن التعريف المختلف الذي تم اجتراحه للعقلانيّة. إذا قال شخص بنموذج العقلانيّة حسب ما يرتئيه أنصار النزعة القرائنيّة، فسوف يعتبر أتباع الإبيستيمولوجيا المعدّلة من أنصار عدم عقلانيّة الإيمان، أو لنقل: إنه سيعتبرهم «إيمانيّين»[5]، والحال أنّ الإبيستيمولوجيا المعدَّلة لا توافق النزعة

---

(1) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 235.

(2) المصدر نفسه، ص 229 ـ 230.

(3) المصدر نفسه، ص 231 ـ 232.

(4) المصدر نفسه، ص 244.

(5) Nicholas, P. Wolterstorff, opcit.

الإيمانيّة المتطرّفة ولا «لاعقلانيّة القضايا الدينيّة»، ولا الإيمانيّة غير المتطرّفة، ولا «لاعقلانيّة أو فوق عقلانيّة تلك التعاليم». القائلون بالإبيستيمولوجيا المعدَّلة لا يَعدُّونَ معتقداتهم الأساسيّة مصونةً أو مَعفِيَّةً من التقييم العقلانيّ، بل يرحِّبون بمثل هذه التقييمات[1]. وعلى هذا، تُتاح الإشارة إلى وجهَيْ تمايز واضحين جدّاً بين هاتين النحلتين الفكريّتين:

1 ـ القائلون بالإبيستيمولوجيا المُعدَّلة وخلافاً للإيمانيّين (أصحاب النـزعة الإيمانيّة) يهتمّون اهتماماً حقيقيّاً بالبراهين الناقضة لوجود الله (كظاهرة الشَّرِّ في العالم) ويحاولون الردَّ عليها[2].

2 ـ هم يعتبرون براهين إثبات وجود الله غير ضروريّة (لأنّهم يرون أنّ إيمان المتديّنين بالله يمكن أن يكون مستقلّاً عن مثل هذه البراهين، ويبقى في الوقت نفسه معقولاً ومسوَّغاً تماماً)، لكنهم يختلفون مع الإيمانيّين في اعتبار هذه البراهين مفيدةً. على كلّ حال، يقول **بلانتينجا**:

> **إذا توفّرت براهين ناهضة ومُعتَبرة لإثبات وجود الله. فسوف تستطيع بكلّ وضوح تأكيد وجود الله لطائفة معيّنة من المتديّنين على الأقلّ. أضف إلى ذلك أنّ مثل هذه البراهين بوسعها تمهيد طريق الإيمان وتقريب البعض إلى هذا الطريق[3].**

4 ـ العقل والدين في العالم الإسلاميّ

واضح أنّ العلاقة بين العقل والدين شهدت في العالم الإسلاميّ

---

(1) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 244.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 245.

توتّراً ومنعطفات أقلّ مما كانت عليه في العالم المسيحيّ، فقد أوصت التعاليم القرآنية وسُنّة الرسول دوماً بالتدبّر والتعقّل، وصَدَّت المؤمنين عن الإيمان اللّامعقول،إذ إنّ 49 آية قرآنيّة دعت الإنسان إلى التعقّل، و18 آية دعته إلى التفكّر، مضافاً إلى التشجيع الدائم على التعليم والتعلُّم. لذلك نرى حتى أكثر المفكّرين المسلمين سطحيةً ومعارضةً للعقل يوافقون القيمة المحدودة والمشروطة للعقل والعلم والمنطق. النظر في كتاب «**المنطق**» **لابن حزم**، وكتاب «**درء تعارض العقل والنقل**» **لابن تيميّة** يمكن أن يدلّ على هذه الحقيقة بكلّ جلاء[1]. من المفيد القول إنّ الاتّجاه السائد بين المتكلّمين والفلاسفة المسلمين يُعدُّ كلُّهُ محاولةً مستمرّة ضمن سياق الملاءمة بين العقل والدين. فمعظم الفلاسفة الإسلاميّين نظير **الكندي**، **والفارابي**، **وابن سينا**، **والملّا صدرا**، كانوا من أنصار مبدأ تلازم الحكمة والشريعة رغم اختلافاتهم في درجة تناغم هاتين المقولتين[2]. وقد كان الهدف الرئيس للمتكلّمين دوماً الدفاع العقلانيّ والبيان المعقول للتعاليم الدينيّة. وهذا ما يمكن ملاحظته لا في كلام المعتزلة وحسب، بل في كلام الأشاعرة أيضاً. والواقع أنّ الأشاعرة بدفاعهم العقليّ عن الإطار الفكريّ للحنابلة سحبوهم خطوةً نحو العقل. هناك عدد قليل من المفكرين الإسلاميّين لم يوافقوا العلاقة الإيجابيّة بين الدين والفلسفة والتناسق بين الحكمة والشريعة، وقد كان هذا بالطبع مختلفاً عن النزعة الإيمانيّة في الغرب كما سيأتي.

قبل الدخول في تفاصيل نظريّات العقل والدين في الإسلام، من المناسب تبويب نظريّات مؤيّدي تلاؤم الحكمة والشريعة.

---

(1) **أبو الفضل عزّتي، علاقة الدين بالفلسفة**، الاتحاد العلمي الديني في جامعة آذر آبادگان، 1393 هـ، ص 83.

(2) المصدر نفسه، ص 24.

اكتسبت العلاقة الإيجابيّة بين العقل والإيمان في الإسلام ثلاثة أشكال متباينة تماماً، هي:

أ: الانسجام بين الحكمة والشريعة

هذا الانسجام قال به الفلاسفة والمتكلّمون في الصدر الأوّل. والذين استساغوا العلاقة بين الدين والفلسفة ينقسمون هم إلى طائفتين:

أ ـ 1 ـ طائفة أيّدت هذه العلاقة والانسجام تأييداً كليّاً مطلقاً، لذلك لاءموا حتى بين الشريعة والفلسفة اليونانية. ويمكن إدراج **الفارابي وابن رشد** ضمن هذه المجموعة.

أ ـ 2 ـ طائفة أيّدت هذا الانسجام بشكل محدود وجزئيّ.

ب ـ الانسجام بين الحكمة والشريعة والعرفان كما قَرَّرهُ مفكّرون نظير **شيخ الإشراق** وفلاسفة مدرسة الحكمة المتعالية.

ج ـ الانسجام بين الحكمة والشريعة والعلوم في تصوّرات الجيل الأوّل من مُجدِّدي الفكر الديني المعاصرين كالسيد **جمال الدين أسد آبادي، ومحمد عبده، ومحمد إقبال.** في حين أنّ الجيل الثاني منهم شدّد على مجرّد التعاطي بين العلم والدين، واعتبر البحوث الفلسفيّة والميتافيزيقيّة محاولاتٍ عبثيةً، وذلك بتأثير من تمادي التيار الحسّي في الغرب. وكمثال يمكن الإلماح إلى **فريد وجدي في كتابه «على أطلال المذهب المادي»، وأبو الحسن الندوي في كتابه «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟»** مضافاً إلى كُتّاب الإخوان المسلمين مثل **سيد قطب، ومحمد قطب**[1]. وقد تطرّق هذا التيار

---

(1) انظر: **مرتضى مطهري، أُسُس الفلسفة والمذهب الواقعيّ** (الأعمال الكاملة، المجلّد السادس)، الطبعة الثالثة، طهران، صدرا، 1995 م، ص 891.

في ما بعد من العالم العربي إلى المستنيرين الدينيّين في إيران حتى أضحى الاتجاه السائد بين المجدِّدين الفكريّين خلال عقود الأربعينات حتى السبعينات. من الأمثلة على ذلك يُشار إلى **مهدي بازركان في كتاب «الطريق المقطوع»**[1]، **ويد الله سحابي في كتاب «خلقة الإنسان»** حيث بَذَلا قصارى جهدهما للملاءمة بين العلوم التجريبية والتعاليم الدينيّة.

بعدما تعرفنا إجمالاً على مجموعة النظريّات الخاصة بالعقل والدين في العالم الإسلاميّ، نشرح في ما يلي هذه النظريات بشكل مستقلّ:

4 ـ 1 ـ نزعة النص

مرَّ بنا أنّ النـزعة الإيمانيّة لم تظهر في العالم الإسلاميّ أبداً، فقد ألغى القرآن الكريم والسيرة النبويّة منذ البداية أية أرضيّة لمناهضة العقل أو التهرّب منه في القضايا الدينيّة، واستبعدا بذلك احتمالات التعارض بين العقل والدين أو الفصل بين مساحتيهما. والواقع أنّ التعاليم الدينيّة الإسلاميّة، وخلافاً لتعاليم الكتاب المقدّس، تضع العقل في مصاف الوحي وتعتبره حجّةً باطنيّة ورسولاً داخليّاً[2]، لذلك لم تظهر في العالم الإسلاميّ أبداً مناخ متطرّفة بخصوص تعارض العقل والدين. ومع ذلك لا يمكن إنكار أنّ البعض في العالم الإسلاميّ قرعوا طبول معارضة العقل، وتجَمّدوا لأسباب ظاهرة وخفيّة على ظواهر النصوص الدينيّة، وما زال هذا التيّار يواصل مسيرته إلى اليوم بدرجات متباينة من القوة. وفي ما يلي إطلالة على هذا التيّار في الساحتين السُّنِّية والشيعيّة.

---

(1) يعتبر **بازركان** في كتابه هذا **الحس والتجربة السبيل الوحيد لمعرفة الله.**

(2) **محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار**، المجلّد الأول، الطبعة الرابعة، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1983 م، ص 137.

4 ـ 1 ـ 1 ـ النصيّة عند السُّنة

لا شك في أنه يجب اعتبار تيار النص أو نزعة النص التيار الفكريّ العام الأوّل في الإسلام والذي تبنَّته فِرقٌ مختلفة من قبيل أهل الحديث، والحنابلة، والسلفيّة. ويعتقد أهل الحديث أنّ صفات الباري تعالى يجب أن تُؤخذ بنفس بمعناها الظاهريّ الوارد في الآيات والروايات، وليس من حق العقل المناقشة أو التبرير أو التأويل. وجواب **مالك بن أنس** (تُوفيّ 179هـ) لمن سأله عن معنى استواء الله على العرش مؤشّر على المنحى الفكريّ لهؤلاء:

> **الاستواء معلوم، والكيفيّة مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة**[1].

لقد اعتبر النصّيّون معرفةَ الله أمراً واضحاً وبديهيّاً، واجتنبوا البحث والجدال في هذا الباب. وعلى حدّ تعبير **آربري**:

> **يتسنّى القول إنّ الكثير من أتباع أحمد بن حنبل وافقوا بكلّ رحابة صدر مقولة القدّيس أنسلم: يجب عدم تعقيد الفلاح الإلهيّ على الناس بالجدل والاحتجاج**[2].

تجدر الإشارة إلى أنّ أهل الحديث، وهم في الأساس مبتدعو تيار فقهيّ معيّن، حصروا مصادر استنباط الأحكام في الكتاب والسنّة والإجماع، ولم يُخصّصوا مكانة معيّنة للعقل في هذا الباب. كما أنّهم سحبوا هذا المنحى تدريجيّاً على حيّز المعارف والعقيدة محاولين استخلاص جميع العقائد من النصوص وظواهر القرآن والسنّة.

---

(1) **محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، المِلل والنِّحل**، المجلّد الأوّل، القاهرة، مكتبة مصطفى الحلبي، 1396 هـ، ص 93.

(2) **آ.ج. آربري، العقل والوحي من وجهة نظر المفكرين الإسلاميين**، ص 7.

ومع بداية القرن الرابع دخل تيار النص طوراً جديداً، فبادر **أبو الحسن الأشعري** (26 ـ 33 ـ هـ) إلى حفظ وإحياء مبادئ الحنابلة داخل أُطُر جديدة. وقد دافع دفاعاً عقليّاً عن إطار تفكير الحنابلة، وقرَّبَ أهلَ الحديث خطوةً نحو العقل. وهو كان يتوخّى طريقاً وسطاً يضمن الالتزام بظواهر الآيات والروايات ولا يصطدم اصطداماً حادّاً بالعقل، وبذل جهوداً عقليّة غزيرة لأجل بلوغ هذه الغاية. والواقع أنّ **الأشعريّ** النتائج المعرفيّة للعقل لكنّه واصل تأكيده على عجز العقل عن إدراك حسن الأفعال وقبحها. ويعرض **الشهرستاني** عقيدته بما يلي:

> **قال: الواجبات كلّها سمعيّة، والعقل لا يُوجِبُ شيئاً، ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالسمع تَجِب**[1].

وعلى منهج الحنابلة أيضاً سارت مدرسة الظاهريّة التي تأسّست على يد **داود بن خلف الأصفهانيّ، ويمكن اعتبار ابن حزم الأندلسيّ** (تُوفيّ 456هـ) من مشاهيرها. وهنا لا يمكن أن نمرَّ مرور الكرام **بأبي حامد محمد الغزالي** (تُوفيّ 5 ـ 7هـ) الذي استساغ العقل النظريّ واعتبره أساس الفكر العقلانيّ لدى الإنسان، لكنّه أكّد في الوقت ذاته على أنّ الإيمان بالله ومعرفته فِطريّة وعقل الإنسان إنّما يتوفّر عليها عبر التذكّر[2]. ومع أنّ **الغزالي** مرَّ بأطوار فكريّة متباينة، فقد انتهى أخيراً إلى مناهضة الفلسفة والكلام ومهّدَ الطريق بنحو غير مباشر لانتعاش السلفيّين. ففي كتابه المعروف **«تهافت الفلاسفة»**

---

(1) **محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، المِلل والنِّحل**، ص 101.

(2) **أبو حامد محمد الغزاليّ، إحياء علوم الدين**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1406 هـ، ص 125 ـ 126.

سجّل عشرين مؤاخذة وعلامة استفهام على الفلاسفة[1]، وحكم بتكفيرهم في ثلاث مسائل:

1 ـ الاعتقاد بقِدَم العالم.

2 ـ إنكار علم الله بالجزئيّات.

3 ـ إنكار المَعاد الجسمانيّ وحَشر الأبدان[2].

وفي القرنين السابع والثامن للهجرة، عمل **ابن تيميّة الحرَّاني الدمشقي** (661 ـ 728هـ) وتلميذه **ابن قيِّم الجوزيَّة** (691 ـ 751 هـ) على إحياء معتقدات مدرسة أهل الحديث. ففي كتابه المُسهِب «**درء تعارض العقل والنقل**» ينتقد **ابن تيمية** المتحيّزين للعقل في مواطن تعارض الأدلّة العقليّة والنقليّة، ويعتبر العقل أساساً للشرع[3]. وقد شدَّدَ على ظواهر القضايا الدينيّة فأحيا بذلك النظرة القشوريّة التسطيحيّة بشكلها المتطرّف، ونلفت هنا إلى أنّ هذه النظرة لم تلقَ اهتماماً من قِبَل المفكّرين المسلمين في زمانه، لكنها استُلهِمت بعد ذلك من قِبَل **محمد بن عبد الوهاب** (1115 ـ 1206هـ) وأُشيعت ولا تزال سائدة في كيان الفرقة الوهابيّة.

وكما أسلفنا في تقرير محلّ النـزاع، من البديهيّ أنّ استهانة مناهضي العقل قَصَدَت العقل كمصدر وليس كقوة، إذ إنّ الكلام عن مكانة العقل ومنـزلته ـ سواء في مقام الدفاع عنه أم في مقام رفضه ـ غير متاح إلّا بمعونة العقل ذاته. وأنصار النص أيضاً غير مُستثنَين من هذه الفكرة. وللمثال فإنّ **أحمد بن حنبل** نفسه يستعين بالعقل والفكر

---

(1) **آ.ج. آربري، العقل والوحي من وجهة نظر المفكرين الإسلاميين**، ص 215.

(2) المصدر نفسه، ص 64.

(3) **أحمد بن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل**، دار الكنوز الأدبيّة، ص 4، وص 22.

لتبيين آرائه، كما أبدى **ابن تيميّة** في آثاره تمكُّنَهُ من أساليب الاحتجاج والجدل العقليّ[1].

4 ـ 1 ـ 2 ـ النصيّة في العالم الشيعيّ

عُرف هذا التيار باسم «الإخباريّة» وشاع على يد **الملّا محمد أمين الإسترآباديّ** (تُوفيّ 1033هـ) بين العلماء الشيعة خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر للهجرة.

ففي مقابل المجتهدين الذين اعتبروا مصادر استنباط الأحكام الشرعيّة هي الكتاب، والسنّة، والعقل، والإجماع، استساغ الإخباريّون المصدَرين الأوّلين فقط، وادّعوا أنهما يكفيان لفهم واستنباط الأحكام، بل إن بعضهم تمادى أكثر ولم يُجِز العلم بظواهر الكتاب، ورفض حُجيّة ظواهر الكتاب وحصر فهمه بأهل البيت[2]، مؤكّداً أنّ السنّة فقط، أي الأخبار والأحاديث، هي مناط تحصيل الأحكام الشرعيّة. ويعتقد الإخباريّون أنّ استخدام العقل في استنباط الأحكام الدينيّة ليس له من ثمرة سوى ضياع جوهر الدين وحقيقته. وكوّن هؤلاء صورة غير صائبة من وحي مَذَمَّة أهل الرأي والقياس في أحاديث أهل البيت، ظانّين أنّ هذه الأحاديث تعني ذمّ العقل والبرهنة العقليّة، وسحبوا القياس الذميم على القياس المنطقيّ والعقليّ[3]، واتّهموا الأصوليّين عن غير عمد بالسلبيّات الواردة في حقّ الرأي والقياس[4]. ولقد تمادى الإخباريون في الجمود على

---

(1) آ.ج. آربري، **العقل والوحي من وجهة نظر المفكرين الإسلاميين**، ص 14 ـ 15.

(2) **مرتضى مطهّري**، **المقالات العشر**، الطبعة الحادية عشرة، طهران، صدرا، 1996م، ص 104.

(3) **أحمد حسين شريفي وحسن يوسفيان**، **التعقّل والتديّن**، ص 74.

(4) لنقد الإخباريّة انظر: **علي دواني**، **الوحيد البهبهاني**، الطبعة الثانية، طهران، أمير كبير، 1983 م، ص 76 ـ 88.

ظواهر الحديث إلى درجة حكمهم بأن يُكتب على كفن الميّت: «**إسماعيل** يشهد أن لا إله إلا الله» فقد ورد في الحديث أن **الإمام الصادق** (ع) كتب هذه العبارة على كفن ابنه **اسماعيل**[1].

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا المنحى ساد الفكر الشيعيّ قرابةَ قرنين من الزمان، لكنّه جُوبِه بشدّة من قبل أصوليّين معروفين **كالوحيد البهبهاني والشيخ مرتضى الأنصاري** لانحرافه الصريح عن سيرة قادة المذهب الشيعي، إلى أنّ تفتَّتَ أخيراً بعدما سبَّب الكثير من المضايقات لأهل البحث والفكر خلال ذلكم القرنين. يقول **الملّا صدرا (صدر الدين الشيرازي)** في هذا الصدد:

> **وقد ابتُلينا بجماعة عاربي الفهم تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، تكِلُّ بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها، يرون التعمق في الأمور الربّانيّة والتدبّر في الآيات السبحانيّة بدعةً، ومخالفةَ أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالةً وخدعةً، كأنّهم الحنابلة من كتب الحديث، المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث، لم يتعدَّ نظرهم عن طور الأجسام[2].**

وقد لا يخلو من الطرافة أن نذكر أنّ الإخباريّين الذين سجّلوا كلّ تلك النقود على استخدام العقل في أمور الدين ولم يدّخروا أيّ جهد في هذا السبيل، استخدموا هم أنفسهم البراهين العقليّة بأشكال مختلفة لتبرير آرائهم، وساقوا أدلّة متنوّعة لإثبات أخطاء وأخاديع

---

(1) **مرتضى مطهري، المقالات العشر**، ص 110.

(2) **صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية**، ج1، ص3، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1981م، ص 5 ـ 6.

الذهن والفكر البشريّ، وحتى التعاليم التي وردت في كلام أولياء الدين بتواتر حول العقل أخضعوها لتبريرات وتأويلات عقلانيّة معتبرين المُراد من العقل في الآيات والروايات هو العقل الفطريّ ليس إلّا[1].

4 ـ 2 ـ العقلانيّة المتطرّفة

كثيراً ما اعتُبِر المعتزلةُ العقلانيّين المتطرّفين في الإسلام. وعلى الرغم ممّا ورد من اختلافات بين المفكّرين ومؤرِّخي الفلسفة والكلام حول هذه النقطة، لا يجب إنكار وجود عناصر في أصول هذه الفِرقْة ومبانيها وأفكارها تنمُّ عن ميولهم المتطرِّفة للعقلانيّة. ويمكننا معرفة المبدأ الأساسيّ للمدرسة الاعتزاليّة من خلال هذا النص:

> **المعارف كلُّها معقولةٌ بالعقل، واجبةٌ بنظر العقل، وشكر المُنعِم واجبٌ قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيّتان للحسَن والقبيح[2].**

عموماً، يرى المعتزلة أنّ دور الوحي هو في الغالب تأييد حكم العقل والإرشاد إليه. وهم خلافاً لأهل الحديث يعتقدون أنّ معرفة الله لا تحصل إلّا عن طريق النظر والاستدلال. وهذه العقيدة هي التي حضّت المعتزلة على تأسيس علم الكلام ونَحْتِ أصولٍ وقواعد لمعرفة الله وصفاته وأفعاله[3].

وقد كانت ثمّة عقلانيّة متطرّفة بين فلاسفة العالم الإسلاميّ لدى المتديّنين منهم أو بين خصوم الدين والشريعة. من بين الفئة الثانية

---

(1) **أحمد حسين شريفي وحسن يوسفيان، التعقّل والتديّن**، ص 36 ـ 37.

(2) **محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، المِلل والنّحل**، ص 42.

(3) **محمد تقي سبحاني، العقلانية والنصّيّة في الإسلام**، مجلّة: **نقد ونظر**، السنة الأولى، العدد 3 و4، صيف وخريف 1995م، ص 211.

يمكن الإشارة إلى **محمد بن زكريا الرازي** (251 ـ 313 هـ) الذي فضّل العقل على الوحي[1]، ومع أنّه كان يؤمن بالله فقد أنكر الشريعة والوحي، وقال: إنّه بالاعتماد على العقل والفكر لن تعود بنا حاجة لاتّباع الرسل والأنبياء[2]. أما في الفئة الأولى فهناك فيلسوفان إسلاميّان كبيران هما **ابن سينا** و**ابن رشد**.

حاول **ابن سينا** (373 ـ 427 هـ) التوفيق بين العقل والوحي على أساس معتقدات الأفلاطونيّة المُحدثة، وسَلَك من أجل ذلك سبيل الإفراط كما يرى بعض المؤرّخين فقدّم العقل على الوحي، إلى حدّ أنّ **آربري** يكتب عنه:

> **نسمع صوت إفلوطين وإفلاطون مرةً ثانيةً من لسان ابن سينا، ولكن بأسلوب أجمل بكثير لأنّه يخرج من فم إنسان إيراني**[3].

يتحدّى **ابن سينا** في كتاب «**النجاة**» المِعاد الجسمانيّ تحدّياً عنيفاً، ويَعدُّ الثواب والعقاب الأُخرويّ مجرّد أَخيِلة يصطنعها المؤمن والكافر. ومثلُ هذه الأفكار هي التي نبّهت **الغزالي** إلى الفارق بين تعاليم القرآن الأصيلة واستنتاجات الفلاسفة (لا سيّما ابن سينا)، ودفعته إلى استقصاء المبادئ الرئيسيّة لفلسفة **ابن سينا** والردِّ عليها ونقضها في كتابه «**تهافت الفلاسفة**»[4]. ومع ذلك، يعتقد كاتب السطور أنّه بالرغم من أنّ بعض أساليب **ابن سينا** تشفُّ عن عقلانيّة

---

(1) آ. ج. آربري، **العقل والوحي من وجهة نظر المفكرين الإسلاميين**، ص 40.

(2) م. م. شريف، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، المجلّد الأول، تُرجم بإشراف نصر الله ورجوادي، طهران، مركز النشر الجامعي، 1983 م، ص 627 ـ 629.

(3) آ. ج. آربري، **العقل والوحي من وجهة نظر المفكرين الإسلاميين**، ص 55.

(4) آتين جيلسون، **العقل والوحي في القرون الوسطى**، ص 30.

متطرّفة، لكنّه على الإجمال عقلانيّ معتدل عرض مبادئه الفلسفيّة ضمن إطار الوحي. فمثلاً في كتابه «**النجاة**» وسائر كتبه يَعُدُّ المعاد الجسمانيّ أمراً أكيداً لا سبيل للشكّ فيه حسب معطيات الوحي. وهو يكتب في «**الشفاء**»:

> **المعاد الجسمانيّ يتمّ إثباته عن طريق الشريعة ليس إلّا، وقد أكثرت الشريعة المحمديّة الكلام وفصّلته حول السعادة والشقاء الجسمانيّين[1].**

يُستنتج من الكلام أعلاه أنّ **ابن سينا** لا يرى إمكانيّة إثبات بعض التعاليم الدينيّة عقليّاً، لكنّه يتبنّاها في الوقت ذاته، وهذا دليل ساطع على أنه ليس من أنصار العقلانيّة القصوى. ولو كان كذلك لرفض المعاد الجسمانيّ بمجرّد استنتاجه أنه فكرة فرّارة من العقل.

أما **ابن رشد** (تُوفيّ 595 هـ) فيمكن اعتباره عقلانيّاً متطرّفاً بحقّ. فمع أنّه بذل حسب الظاهر جهوداً مُضنية لرفع التعارض بين العقل والوحي، ووضع كتاب «**فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**» لهذه الغاية، لكنّه رجَّح في هذا الخضمِّ كفَّة الفلسفة والبحوث العقليّة بكلّ صراحة. كان يدَّعي أنّ الفلسفة هي طريق معرفة الله، والدين يدعو البشر إلى هذا الطريق، إذن من غير المعقول أن يكون العقل والفلسفة المتعلّقان بدعوة الشارع معارضَين للدين، وحيث إنّ الشارع يرى الفلسفة طريق حصول المعرفة، لذا كانت معارضتها معارَضةً للدين وعرقَلَةً لطريق معرفة المبدأ (الله) وصفاته[2].

---

(1) **ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء**، تحقيق **حسن حسن زاده آملي**، الطبعة الأولى، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1997 م، ص 460 ـ 462.

(2) **محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، بيروت، مكتبة التربية، 1987م، ص 11 ـ 17.

من وجهة نظر **ابن رشد**، يستطيع العقل بلوغ جميع الحقائق والتعاليم الواردة في الشريعة. هذا في حين نراه يصرّح في كتابيه «**تهافت التهافت**»، و«**الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**» بوجود أمور يعجز العقل عن معرفتها، وهنا ينبغي الرجوع إلى الوحي باعتباره متمِّماً للعقل[1].

ويصنِّف **ابن رشد** البشرَ من حيث الفهم والإدراك ثلاث فئات: فئة لا يمكن إقناعها إلّا بالخطابة، والخيال، والأمثلة. ومعظم الناس ينتمون إلى هذه الفئة. وفئة ثانية أصغر يجب إقناعها عن طريق الجدل. وفئة ثالثة لا تُشكِّل سوى جزء خاص وقليل جدّاً من الناس تقتنع بالبراهين العقليّة[2]. وهو يرى أنّ الدين لهداية الفئة الأولى، والاستدلالات الكلامية للفئة الثانية، والفلسفة مناسبة للفئة الثالثة[3]. كما يعترف أنّ البراهين العقليّة يجب أن تُثبِت للفئة الثالثة حُجيَّةَ النصوص الدينيّة أولاً، ثم إذا وُجِدَ حكمٌ في النصوص المقدّسة يتعارض مع أحكام العقل الصريحة، فيجب ترجيح العقل ومن واجب الحكيم هنا ممارسة التأويل[4]. طبعاً لا بد من التنويه إلى أنّ **ابن رشد** يؤكِّد على أنّ هذه التأويلات يجب أن لا تُذاع على عامة الناس[5].

---

(1) **محمد يوسف موسى، الدين والفلسفة من منظار ابن رشد وفلاسفة القرون الوسطى**، ترجمه إلى الفارسية **محمد حسين كنجي**، الطبعة الأولى، أهواز، منشورات جامعة الشهيد جمران، 203 م، ص 84 ـ 85.

(2) **ابن رشد الأندلسي، فصل المقام فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، ص 26 ـ 28، وكذلك ص 31 ـ 33.

(3) **آ. ج. آربري، العقل والوحي من وجهة نظر المفكرين الإسلاميين**، ص 71، وكذلك: **مصطفى ملكيان، تاريخ الفلسفة الغربية**، ص 73.

(4) **ابن رشد، فصل المقام فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، ص 18.

(5) المصدر نفسه، ص33، وكذلك ص 27 ـ 29.

ويجدر القول إنّ هذه الأمور دفعت الرشديّين إلى القول بالحقيقة المزدوجة، فمن وجهة نظرهم الأفضل أن تكون هناك حقيقة للعوام وحقيقة أخرى للخواص[1]. في هذا الإطار يقول **جيلسون**:

> **الرشديّون وككثير من الناس الذين لا يستطيعون الملاءمة بين عقولهم وإيمانهم، لكنهم يريدون هذا وذاك على السواء، وقفوا موقف الحفاظ على الفلسفة والوحي، وقاموا بذلك عن طريق إقامة سَدٍّ بين الجانبين يحول دون تدخُّل أيٍّ منهما في شؤون الآخر[2].**

والواقع أنّ **ابن رشد** أكّد على أنّ الدراسات العقلانيّة إذا أفضت إلى نتائج يسكت أمامها الوحي، فلن يكون ثمّة تعارض بين العقل والوحي في مثل هذه الحالات[3]. وفي حال كانت هناك مسألة واحدة تتعلّق بكلا المجالين ولم يكن هناك تناغم بين العقل والوحي، فعلى المؤمن والفيلسوف أن لا يتدخّل أيٌّ منهما في شؤون الآخر، وعندئذٍ لن يحصل أيّ تعارض بين العقل والوحي[4]. من هنا يعتقد **ابن رشد** أنّ **ابن سينا** وقع في خطأ كبير لمحاولته المصالحة بين رؤية القرآن القاضية بعلم الله بالجزئيّات وبين استدلال العقل حول عدم علم الله بالجزئيّات، ولذلك تعرَّض لتكفير **الغزالي** وهجماته في **التهافت**[5].

---

(1) **آ.ج. آربري، العقل والوحي من وجهة نظر المفكرين الإسلاميين**، ص 59، وانظر أيضاً: **آتين جيلسون، العقل والوحي في القرون الوسطى**، ص 40.

(2) **آتين جيلسون**، المصدر نفسه.

(3) **ابن رشد، العقل والوحي في القرون الوسطى**، ص 18.

(4) **آتين جيلسون، العقل والوحي في القرون الوسطى**، ص 34 ـ 35.

(5) **مصطفى ملكيان، تاريخ الفلسفة العربية**، ص 74، وانظر أيضاً: **محمد يوسف موسى**، المصدر السابق، ص 86.

4 ـ 3 ـ العقلانيّة المُعتدِلَة

طبقاً لهذا المنحى، يجب عدم الغضّ من حرمة الدين بدافع احترام العقل، أو تجاهل أهميّة العقل وقيمته من أجل مراعاة قدسيّة الدين. فكلّ من العقل والوحي طريق إلى الحقيقة، وبتعبير دينيّ: كلاهما حُجّة إلهيّة.. إحداهما حجّة داخليّة والأخرى خارجيّة. كذلك فإن العقل والدين منسجمان انسجاماً تامّاً، ويتعاطيان دوماً وينتهلان من معطيات بعضهما البعض. فمن جهة يعرض الدين قُصور العقل ومزالقه، ويطرح موضوعات عقلانيّة موجَّهة وجديرة بالتأمّل، ويشرح تفاصيل طريق السعادة، مُقدِّماً بذلك خدمةً للعقل، ومن جهة ثانية يلعب العقل في بعض الأحيان دور الميزان والمعيار (كإثبات أحقيّة الدين وإثبات أصول العقيدة الدينيّة)، ويتولّى في أحيان أخرى دور التنوير والإرشاد في ما يتّصل بالقضايا الدينيّة، ويُعدُّ مصدراً مستقلّاً إلى جانب سائر مصادر استنباط الأحكام الدينيّة[1].

لو أردنا مثالاً بارزاً للعقلانيّين المعتدلين من فلاسفة القرون الإسلاميّة الأولى لكان **الكِنديّ** (185 ـ 252 هـ) مصداقاً مناسباً. فهو يعتقد أنّ بلوغ الحقيقة هو غاية مطامح الإنسان، والحكماء هم الذين يظفرون بهذا المطمح بعد دراسة وأتعاب جمَّة، بينما يدركها الأنبياء ببارقة الوحي. لذلك نراه يُعلن اتّباعه المطلق لرسالة النبيّ[2] وإيمانه التام بالعقائد القرآنيّة كخلقة العالم من العدم، والمعاد الجسمانيّ، وإمكانيّة وقوع المعاجز، وما إلى ذلك من تعاليم كانت موضع جدل دائم بين الفلاسفة[3].

---

(1) **عبد الله جوادي آملي، الشريعة في مرآة المعرفة**، الطبعة الأولى، طهران، نشر رجاء، 1993 م، ص 204 ـ 208 م.

(2) **آ. ج. آربري، العقل والوحي من وجهة نظر المفكرين الإسلاميين**، ص 38.

(3) **ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية**، تُرجم بإشراف **نصر الله پورجوادي**، الطبعة الأولى، طهران، مركز النشر الجامعي، 1993 م، ص 86.

ويجوز الادّعاء دون تردُّد أنّ الاتجاه الغالب بين الفلاسفة والمفكّرين الشيعة هو العقلانيّة المعتدلة. فقد استلهموا تعاليم أهل البيت النيِّرة بخصوص التعقُّل والدين، وسلكوا دوماً طريق الاعتدال بحيث لم يسمحوا للعقل بتجاوز حدوده ومساحته، ولم يَجرُّوا الدين إلى هاويات الجمود والتهرُّب من العقلانيّة. وبالمستطاع ملاحظة ذروة هذه الجهود الفكريّة في أعمال **صدر الدين محمد الشيرازي** (تُوفيّ 1005 ـ هـ) الذي ناغَمَ بقريحته وموهبته الذاتية بين ظواهر الدين ونصوصه وبين قوانين الفلسفة والإشراقات العرفانيّة وكان مفكّرون نظير **الشيخ السهروردي** قد عقدوا العزم قبله على هذا الأمر لكن النجاح لم يحالفهم بشكل كامل[1].

ومن الضروري القول إنّ **صدر الدين الشيرازي** لم يكن فيلسوفاً يضع حقائق الوحي في مصافّ البحوث الفلسفيّة أو أدنى منها، إنّما كان يقول بكلّ حسم:

تبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنّة[2].

---

(1) **محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام**، مطبعة زيبا، 1969 م، ص 62.

(2) **صدر الدين محمد الشيرازي، المحكمة المتعالية**، المجلد الثامن، ص 303.

الفصل الثاني

الإيمان والعقلانيّة

لا ريب في أنّ العلاقة بين العقل والدين تعود في الوهلة الأولى، وقبل كلّ شيء، إلى التعاطي بين المحتوى الداخليّ الرئيسيّ لكلٍّ من العقل والدين. ومن البديهي أنّ المنبت الأوّل للمعتقدات والعناصر الدينيّة ليس سوى الإيمان، وهذه نقطة يتبنّاها المفكّران المعنيّان في هذا الكتاب.

يقول الدكتور **سروش**:

يمكن القبول بأن الشطر الأكبر والأهم من التديّن يعود إلى الإيمان والعقيدة القلبيّة[1].

ويكتب **مجتهد شبستري**:

جميع مطالبات الله من الإنسان في القرآن الكريم تدور حول محور إيمان الإنسان[2].

---

(1) **عبد الكريم سروش، تحليل مفهوم الحكومة الدينيّة**، مجلة **كيان**، العدد 32، أيلول وتشرين الأول 1996 م. ص 2.

(2) **محمد مجتهد شبستري، الإيمان والحريّة**، الطبعة الأولى، طهران، طرح نو، 1997 م، ص 11.

من الضروريّ بدايةً التدقيق في ماهيّة الإيمان والعقلانيّة، ودور العقل في أصل الإيمان، وكذلك التحدّيات التي تنشأ بينهما. ومن الواضح أنَّ تحليل ماهيّة الإيمان والعقلانيّة سيمدُّ لنا يد العون في تمحيص الجوانب المختلفة للعلاقة بين العقل والدين، ويوفّر أرضيةً مناسبةً للبحوث والقضايا الأخرى.

1 ـ ماهيّة الإيمان

دارت حول ماهيّة الإيمان نقاشات واسعة ومتشعِّبَة في الكلام الإسلاميّ واللّاهوت المسيحيّ، حتى أنّ كلَّ فرقة أدلت بدلوها وطرحت آراءها بقدر معارفها وعمقها. وقد كان هناك العديد من المفكّرين والمتكلّمين والفلاسفة الشيعة ممّن جعلوا الإيمان في مصاف المعرفة واليقين، وطبعاً، كانت هناك طائفة أخرى استلهمت التعاليم القرآنيّة والروائيّة فعرَّفَت الإيمان بوصفه معرفةً يصاحبها الانقياد والتسليم المحض أمام الله. فقد اعتبر الأشاعرة ماهيّة الإيمان التصديق والشهادة بالله ورسوله، ووجد المعتزلة أنه العمل بالواجب. ومن بين المتألّهين المسيحيّين، قال فريق: إن الإيمان من سنخ الاعتقاد بالقضايا (belief that)، بينما انتقد فريق آخر هذا المنحى في تعريف الإيمان، وعرَّفوه باعتباره مواجهةً لله وثقةً به (belief in)[1].

بعد هذه الإشارة الإجماليّة إلى نظريّات الإيمان، نُسلِّط في ما يلي الأضواء على رؤية الدكتور **سروش** لماهيّة الإيمان.

1 ـ 1 ـ رؤية الدكتور سروش

يُستخلَص من كتابات الدكتور **سروش** وأحاديثه ثلاث نظريّات متمايزة حول الإيمان، هي:

---

(1) انظر: **محسن جوادي، نظرية الإيمان في علم الكلام والقرآن**، الطبعة الأولى، قم، نشر معارف، 1997 م، ص 15 ـ 16.

أ ـ في تصوُّرٍ ما يرى أنّ للإيمان عنصرين أساسيّين : أحدهما الفهم والكشف والعلم، والآخر الإرادة الناجمة عن الانقياد والخضوع. وهو يكتب في هذا :

> **في الإيمان عنصر غير عنصر اليقين والكشف العقليّ المحض... النقطة الرئيسة هي أنّ في الإيمان جوهراً يُحرِّرُهُ من الانفعال، ويجعله فعلاً. بعبارة أخرى، ثمة في الإيمان، فضلاً عن عنصر الفهم والكشف والوعي، عنصر الإرادة أيضاً... يحصل الإيمان حينما تتوفّر ـ علاوة على اليقين الذهني ـ عُلْقَة خاطر وإرادةُ شيء معيّن[1].**

إنه يعتقد أنّ الإيمان ينطوي على ضرب من المعرفة والعلم، بيد أنّ الإيمان ليس من سنخ العلم صرفاً، إنّما فيه إرادة أيضاً. فالعلم لوحده لا يحضُّ الإنسان على العمل، بينما ثمة في الإيمان مثل هذا العمل[2].

هذا الموقف منسجم مع «الإيمان بالقضايا» أو «إيمان القضايا»، بمعنى أنه يمكن على أساس هذا التصوّر اعتبار الإيمان اعتقاداً بجملة من القضايا إلى جانب الالتزام والتسليم، لأنّه يُشرِك بوضوح عنصر المعرفة والفهم في الإيمان، وهو العنصر الذي يقوم عليه الاعتقاد بالقضايا.

ووفقاً لهذا التصوّر أيضاً، يُتاح للإيمان أن يزيد وينقص، فعنصر الإرادة عنصر ممكن التعزيز والحَلْحَلة[3]. ولهذا تحديداً يُشدِّد **سروش**

---

(1) **عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبويّة**، الطبعة الثانية، طهران، مؤسّسة صراط الثقافيّة، 1999 م، ص 290 ـ 291.

(2) **عبد الكريم سروش، صفات التُّقاة**، الطبعة الثالثة، طهران، مؤسّسة صراط الثقافيّة، 1995 م، ص 207.

(3) **عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبويّة**، ص 294.

في بعض أحاديثه السابقة على دور العمل في الإيمان والتديّن، فيقول:

الإعلان الظاهريّ للإسلام نوع من التديّن. بيد أنّ التديّن الحقيقي أبعد من إعلان الإسلام بكثير. إذا قال شخص: إنه مسلم لكنّه لا يصلّي فلن يكون بوسعنا أن لا نعتبره مسلماً، ولا نُجري عليه الأحكام المُقرَّرة له في الفقه، لكنّنا نعلم جيداً أنّ ثمة خللاً في تديّنه، فهو بلا عمل، فالعمل جزء من الدين، وليس ثمرة الدين وحصيلته. وكما جاء في الروايات: العمل بالأركان جزء من إيمان المؤمن وديانته (الإيمان لا يكون إلّا بالعمل ولا يَثبت الإيمان إلّا بالعمل)، إذن القوة في العمل من مستلزمات القوة في الدين[1].

ومن البديهي أنّ تأكيداته هنا هي على دور العمل في تمتين الإيمان وتثبيته، وليس من باب أنه يرى العمل دخيلاً في مفهوم الإيمان كما قال المعتزلة.

ب ـ في التصوُّر الثاني يُنكِر **سروش** تدخّل «الاعتقاد بالقضايا» في الإيمان، ويرى الإيمان من نوع «الاعتقاد بـ» (belief in) والثقة (trust) والتسليم:

الإيمان الدينيّ كما أتصوّر عبارة عن الاقتناع والتسليم لشخص إلى جانب الاعتماد والتوكّل عليه، واعتباره شخصاً صالحاً ومحبّته[2].

---

(1) **عبد الكريم سروش، صفات التقاة**، ص 202 ـ 203.

(2) **عبد الكريم سروش، الإيمان والأمل**، مجلة **كيان**، العدد 52، حزيران وتموز 2000م. ص 48.

هنا يعتبر الإيمان ضرباً من الحالات الروحيّة وانعقاد الخاطر على شيء، ويُصرِّح بأنَّ الإيمان ليس من سنخ المعرفة والتصديقات الذهنيّة، بل هو من سنخ المَيل النفسيّ، أي أنه وضع وشأن روحيّ خاص يحصل للإنسان. ويستدلّ على قوله هذا بأنّ معظم المؤمنين لا يقدرون على إقامة البراهين والأدلّة على اعتقاداتهم لكنهم يتحلّون في الوقت ذاته بإيمان قويّ[1]. من هنا، فإنّ الدين من وجهة نظره مجرّد هَمٍّ، والتديّن هو تقيُّد روحي واهتمام للدين، وطالما كانت هناك هموم حفظ الإيمان، والتوكّل، والاعتماد، والمحبة، وطالما جرى الجدل حول وجود الله، والتجربة الدينيّة، وحقيقة الإيمان، والشيطان، وحقيقة عالم الغيب وما إلى ذلك من مقولات، فيجب الارتياح والاطمئنان إلى أنّ ساحة الدين لا تزال حافلة صاخبة[2].

ج ـ يتخطّى الدكتور **سروش** في بعض المواطن حتى هذه الحدود، ويعتبر العجز والحيرة رصيداً للتديّن:

حقيقة الدين وجوهره هو الحيرة التي تعتري الإنسان حيال سرِّ الوجود[3].

يعترف سروش في بعض كتاباته بأنّ هذه الحيرة لا تعني الجهل

---

(1) **عبد الكريم سروش، كرّاس العلم والدين**، قم، مكتبة مؤسسة الإمام الخميني، الكرّاس رقم 695، ص 24.

(2) مجلة **كيان**، العدد 53، ص 54؛ وانظر أيضاً: **عبد الكريم سروش، أرحب من الإيديولوجيا**، الطبعة الخامسة، طهران، مؤسّسة صراط الثقافية، 1997 م، ص 65 ـ 67.

(3) **عبد الكريم سروش**، ندوة الدين في الأفق الثقافي للعلم، مجلة **نامه فرهنك**، السنة الأولى، العدد 3، ص 7، ربيع 1991 م؛ وانظر أيضاً: **بسط التجربة النبويّة**، ص 333.

وفقدان العقل والروح، إنّما هي حيرة فوق العقل لا يتسنّى لكل الناس الوصول إليها[1]. وهو يفصّل في بحث له بعنوان **«الإيمان والحيرة»** هذه الفكرة ويرى أنه ليس الإيمان وحسب، بل حتى الكلام الإلهيّ ومعظم المعارف الدينيّة تبعث على الحيرة وتعدُّ فرّارة من العقل[2]. (نترك تفصيل وتنقيح هذه المسألة للفصل الرابع «قسم العقل النظري والقضايا الدينيّة»).

بحسب هذا التصوّر ما من إنسان مؤمن يستطيع التمتّع بالسكينة والطمأنينة الروحيّة، إنّما يجب عليه أن يعيش الاضطراب والتوتّر المزمن:

> **باستثناء المتجمّدين والغافين، ما من إنسان لا تعتريه أحوال التلاطم والاضطراب والتزلزل، ولا ترتفع من بحر وجوده أمواجٌ صاخبة، ولا يُبتلى بتقلُّب الأحوال. الإنسان ليس كالجبل بل هو كالبحر، والبحر هنا بحر طوفانيّ عاصفٌ موَّاجٌ غير هادئ، لذا كان إيمانه وتديّنه أيضاً شبيهين بالبحر وأسيرين للأمواج؛ والعجيب هو أن لا يرتجف الإيمان ولا يتلاطم[3].**

يُقرِّر **الدكتور سروش** أنّ هذا النمط من الإيمان ناجم عن تراكم حالات اليقين وتكافئها، وعن الإبيستيمولوجيا الحديثة وفلسفة الذهن:

---

(1) **عبد الكريم سروش، اللون واللّالون**، مجلة **آفتاب**، العدد 8، تشرين الأول 2001 م؛ ص 45 انظر أيضاً: **عبد الكريم سروش، الإيمان والحيرة**، مجلة **كيان**، العدد 10، كانون الثاني وشباط وآذار 1992 م ص 12 وص 14.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، العدد 52، ص54.

هل بوسع أحد اليوم أن يتعرَّف معرفةً حقيقيةً على تراكم حالات اليقين وتعارضها، وسيول المدارس البشريّة، وبُنية القوى الإدراكية، وطريقة حصول المعرفة وكيفيّة ورسوخ العقائد في الذهن، وصنوف ألاعيب العناصر الخارجيّة والعواطف الداخليّة وتصرّفاتها في العقل، وتأثيراتها على معرفة العالم لدى الإنسان، ولا تنبثق لديه رؤيةٌ جديدة حول معنى الكفر والإيمان، ويواصل البحث عن الذهنيّات الراكدة غير المتسائلة، ويطلب الإيمان بين النائمين مُغمَضي الأعين، ولا يسأل الذهن البشريّ المعاصر الذي يكابد مئات الأسئلة، ويتلوَّى تحت ضربات عشرات الإشكالات، ويتهالك أمام صنوف المدارس، ويُغرَمُ بأنواع المذاهب؛ لا يسأله عن شيء، ولا يراه قميناً بالإيمان، ولا يعرِّف الإيمان تعريفاً يتناغم وهذا الذهن[1]؟

1 ـ 2 ـ نقود وآراء

مما لا شكّ أنّ عبارات **الدكتور سروش** وآراءه تنطوي على العديد من النقاط الجديرة بالوقوف والتدبّر نتطرّق لبعضها:

1 ـ النقطة الأولى التي تلوح عند نقد أفكاره هي التهافت والتناقض بين هذه الأفكار. فكما أسلفنا، وهو يتبنّى ثلاثة تصوّرات متباينة تماماً حول الإيمان لا سبيل للمصالحة بينها. نظريّتا «القضايا» و«اللّاقضايا» تعدّان على الضد من بعضهما البعض تماماً، ويبدو الإيمان في الأولى نوعاً من المعرفة والوعي متعلَّقه القضايا والمعتقدات الدينيّة. أما الإيمان في

(1) **عبد الكريم سروش، القبض والبسط النظريّ للشريعة**، الطبعة الخامسة، طهران، مؤسّسة صراط، 1996 م، ص 195.

النظريّة الثانية فهو ليس من سنخ الوعي والمعرفة، إنّما هو حالة روحيّة ووضع نفسيّ خاصّ ليست «القضايا» متعلَّقه[1]. وإذا كانت أيٌّ من هاتين النظريّتين هي المُتبنّاة من قبل **الدكتور سروش** فإنها لن تنسجم أبداً مع تصوُّره الثالث، فسواء كان الإيمان إيماناً بـ «قضايا» معيّنة أم لم يكن إيماناً بـ «قضايا وعبارات» معيّنة، فإنه ينطوي على ضرب من طمأنينة النفس وسكينة الخاطر لا تجتمع مع الحيرة والاضطراب الروحي.

وهو يكتب عن الإيمان بالمعنى الأوّل:

الإيمان هو ما يمنح الإنسان الأمن والطمأنينة، ويُنـزل السكينة والراحة على قلبه، ويُحرِّره من القلق والتفكير والتشوُّش[2].

هذه الزئبقيّة في الآراء تحثّنا في قسم آخر على فحص رأي **الدكتور سروش** بشأن العلاقة بين الإيمان واليقين والشكّ. غير أنّ ما يطرق البال للوهلة الأولى في تبرير هذا التهافت هو أنّ هذه التصوّرات الثلاثة قد تكون خاصة بثلاثة أطوار فكريّة تناوبت على منظومته الفكريّة والنظريّة وطوَّرتها. لكنّنا نلاحظ للأسف أنّ هذه الآراء الثلاثة لا تدخل ضمن أيّ نظام زمنيّ محدّد، إنّما يختار هذا المفكّر واحداً منها في الأحوال والمواقف المختلفة دون أيّة ركيزة واضحة، بل ربما أمكن ملاحظة ملامح رأيين منها في بحث واحد من بحوثه[3].

---

(1) **محمد تقي فعالي، الإيمان الدينيّ في الإسلام والمسيحيّة**، الطبعة الأولى، طهران، كانون انديشه جوان، 1999 م، ص 82.

(2) **أوصاف التُّقاة**، ص 207.

(3) انظر: مجلة **كيان**، العدد 52، بحث **الإيمان والأمل**.

2 ـ التصوّر الثاني أو التعريف الثاني للإيمان هو بالضّبط التعريف الذي نطالعه عادةً في المذهب البروتستانتيّ من قبل المتألّهين المسيحيّين الجُدُد. وهو تعريف ليست له أيّة سوابق أو جذور في أيٍّ من النصوص الدينيّة القديمة. والخطأ الفظيع الذي وقع فيه بعض الكتّاب وروَّجوه[1] هو ادّعاؤهم أنّ القرآن الكريم يقصد كلا نَمَطي الإيمان الدينيّ، «الإيمان بالقضايا» و«الإيمان بمعزل عن القضايا». أما الدليل الذي أقيم على هذا الادعاء فهو أنّ مُتعلَّق الإيمان في القرآن هو أحياناً قضيّة[2] وفي أحيان أخرى أعيانٌ خارجيّة[3]. لكنّنا بمزيد من التدبّر في الآيات القرآنية نستشفّ أنّ الإيمان ورد في بعض الآيات كالآية 136 من سورة البقرة بوصفه إيماناً بالأعيان إلى جانب الإيمان بقضايا معيّنة، وإذا كان المقصود هو إيمان القضايا وإيمان اللّاقضايا لزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد. ويعتقد كاتب السطور أنه في الحالات التي يتعلّق فيها الإيمان بالأعيان يبقى إيمان القضايا هو المُراد والمقصود. وللمثال، حينما يجري الحديث عن الإيمان بالله أو الآخرة فالمُراد هو الإيمان بوجود الله ووحدانيّته وبالحياة الأُخرويّة، وهاتان قضيتان طبعاً.

النقطة الأخرى حول التصوّر الثاني هي أنه يسوق شاهده على هذا التصوّر للإيمان من أنّ معظم المؤمنين غير قادرين على البرهنة على معتقداتهم لكنهم يحملون مع ذلك إيماناً صلباً قويّاً. المثير للدهشة هنا هو الربط بين هذا الدليل وذاك الادّعاء، فعدم قدرة

---

(1) كنموذج انظر: **محمد تقي فعالي، الإيمان الديني في الإسلام والمسيحية**، ص 41.

(2) سورة البقرة: الآية 4.

(3) سورة البقرة: الآيتان 62 177.

المتديّنين على تقديم الأدلّة لصالح معتقداتهم ناتج من عدم تخصّصهم في البراهين العقليّة والدراسات العقيديّة وليس من كونهم غير عارفين أو لا يذعنون لأيّة قضيّة دينيّة، وإيمانهم مجرّد ضرب من الثقة والمَيل العاطفيّ.

3 ـ يعتقد كاتب السطور أنّ تصوّر **الدكتور سروش** الأوّل للإيمان صائب تماماً، إذ نجد عند مراجعتنا للتعاليم الدينيّة:

أ : الإيمان عمليّة واعية إراديّة اختياريّة[1]، لذلك لا يصحّ الادّعاء أنّ ماهيّته هو واليقين والمعرفة شيء واحد. العلم والمعرفة متميّزان عن الإيمان في القرآن الكريم بصراحة[2].

ب : الإيمان مسبوق ومشروط بالمعرفة[3]. والدليل البيّن على هذه الفكرة هو أنّ الإيمان في القرآن عمليّة إراديّة[4]، والإرادة غير متيسِّرة من دون المعرفة. على أنّ المعرفة لا تُعدُّ شرطاً كافياً للإيمان[5].

وعليه، من اللّازم تأييداً لهذا التصوّر ونقداً للتصوّرين الآخرين، ولا سيما التصوّر الثالث الذي لا نلفي فيه أيّة آثار للمعرفة واليقين، أن نشير إلى روايتين مأثورتين:

---

(1) سورة البقرة: الآيات 13، 62، 256؛ سورة آل عمران: الآية 60؛ سورة الكهف: الآية 29.

(2) سورة الروم: الآية 56.

(3) سورة آل عمران: الآية 7؛ سورة الأنفال: الآية 42.

(4) سورة البقرة: الآية 256.

(5) سورة البقرة: الآيات 42، 89، 109، 146؛ سورة الشورى: الآية 14؛ سورة النمل: الآية 14.

يقول **الرسول الأكرم** (ص): «الإيمان معرفة بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالأركان»[1]، أي أنّ الإيمان معرفة قلبيّة، واعتراف لسانيّ، والتزام عمليّ.

ويقول **الإمام علي** (ع): «الإيمان يحتاج إلى الإيقان»[2].. بمعنى أنه لا بدّ للإيمان من العلم واليقين.

يتبيّن من ذلك أنّ المعرفة شرطٌ لازم وضروريّ للإيمان، بيد أنّ الإيمان ليس معرفةً محضة، إنّما تمارِس فيه عناصرُ الإرادة والثقة أدواراً مهمّة، وهي التي تدفع الإنسان إلى العمل وتُحرِّر الإيمان من الانفعال. **والدكتور سروش** يلاحظ هذه النقاط بكلّ دقة في التصوّر الأوّل.

4 - يخضَع الكاتبُ المحترم في التصوّر الثالث بشدّة لجملة من التعاليم العرفانيّة. فهو من بداية بحثه «**الإيمان والحيرة**» وإلى نهايته، يفترض الدين والعرفان شيئاً واحداً، ويُطلُّ على الإيمان من هذه الزاوية فقط. وإذا صحَّ هذا التصوّر عن الإيمان فمعنى ذلك أنّ معظم المؤمنين والمتديّنين لا إيمان لهم. التحليل الذي يقدّمه للإيمان يعجز عن تفسير إيمان غالبية المؤمنين، وهذا مؤشّر على عدم كفاءة ذلك التحليل. إنه تعريف لا يجمع من يجب أن يجمعهم، ولا يمنع من يجب أن يمنعهم، أي أنه ليس بجامع ولا مانع. فوفقاً لهذا التصوّر يتعيّن علينا إدخال «المغرمين بأنواع المذاهب» تحت مظلّة الإيمان؟

---

(1) **علاء الدين الهندي، كنز العمّال**، المجلّد الأول، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1409 هـ، ص 23؛ وانظر أيضاً: **بحار الأنوار**، المجلّد 69، ص 68.

(2) **عبد الواحد الآمدي، غرر الحكم ودُرر الكِلم**، المجلد الثاني، الحديث 13 الطبعة الأولى، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، 1407 هـ، ص 286.

ولا يفوتنا القول إنّ الإيمان حتى في العرفان الإسلاميّ مصحوبٌ بالتصدّي والمعرفة. وللمثال يعرض **الكلابادي** رؤية العرفاء حول الإيمان في كتاب «**التعريف**» بما يلي:

> **قالوا: أصل الإيمان إقرارُ اللسان بتصديق القلب، وفرعه العملُ بالفرائض**[1].

أجل، الفارق بين آراء العرفاء والحكماء هو أنّ الحكماء يعتبرون التصديق عمليّة ذهنية، والعرفاء يرونه أمراً قلبيّاً شهوديّاً.

1 ـ 3 ـ رؤية الدكتور محمد مجتهد شبستري

يعتقد **شبستري** أنّه من أجل إدراك معنى الإيمان يجب عدم الاكتفاء بمعنى الإيمان في الآيات والروايات أو في آراء علماء الكلام، بل ينبغي كذلك الرجوع إلى الإيمان المُعاش من قبل المسلمين منذ الصدر الأوّل وإلى يومنا هذا بكلّ ما واجهوه من منعطفات وتقلّبات. ولأن تلك الثقافة الشفهيّة (ما دار بين الرسول ومخاطبيه)، وكذلك الإيمان المُعاش من قبل المسلمين، غير متوفّرين بين أيدينا حاليّاً بسبب طبيعتهما التاريخيّة، وليس أمامنا طريق مباشر لمعرفتهما، لذلك ليس بمقدورنا إيضاح ماهيّة الإيمان الإسلاميّ على نحو القطع، ولا بدَّ لنا من التنظير بشأنه. في هذا الصدد يرى شبستري أنّ ما يوجد لدينا اليوم من ثقافة مدوّنة (نص القرآن والروايات) هي مجموعة من الرموز ذات المعنى تنمُّ بنحو من الأنحاء عن تلك الثقافة الشفهيّة، لكنها لا تستطيع إطلاقاً وضع تلك الوقائع نفسها في متناول أيدينا[2].

---

(1) **أبو بكر محمد الكلابادي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف**، الطبعة الثالثة، القاهرة، المكتبة الأزهريّة للتراث، 1412 هـ، ص 94.

(2) **محمد مجتهد شبستري، التحليق في غيوم اللّاعلم**، مجلة **كيان**، العدد 52، ص 10 ـ 11.

وغنيّ عن القول إنّ **شبستري** في مقام التنظير لماهيّة الإيمان متأثّر أشدَّ التأثّر باللّاهوت الغربيّ الحديث، وخصوصاً عند **بول تيليش** (1886 ـ 1965 م). لذا من الواجب أن نطلّ إطلالة سريعة على آراء **تيليش** بخصوص الإيمان، حيث يكتب:

> **الإيمان حالة هيام أخير... إذا كان للهيام دعاوى نهائية وأخيرة، فإنه يستدعي التسليم التام للشخص الذي يتقبَّل هذه الدعاوى**[1].

ويقول إيضاحاً للهيام الأخير في كتاب «**اللّاهوت المُنظَّم**»:

> **الهيام الديني هيامٌ أخير، إنه هيام يُسقِط كافة ألوان الهيام الأخرى عن الأهميّة النهائيّة، ويحوِّلها إلى أهداف بدائيّة. الهيام الأخير هيام غير مشروط وبمنأىً عن أيّ شرط كالصفة، والمَيل، والكيفيّة، و... وحيال الهيام الدينيّ الأخير، وغير المشروط، والمطلق، واللّامحدود، لا يمكن التمتّع حتى بلحظة واحدة من الاستقرار والطمأنينة**[2].

بعد هذا الإيضاح ينوِّه **تيليش** بأنّ الله فقط يمكن أن يكون موضوعاً لهيامنا الغائيّ أو غير المشروط[3].

---

(1) **بول تيليش، حركيّة الإيمان**، نقله إلى الفارسيّة **حسين نوروزي**، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات حكمت، 1996 م، ص 16 ـ 17؛ انظر أيضاً: **جون هيك، فلسفة الدين**، نقله إلى الفارسيّة **بهرام راد**، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات الهدى، 1993 م، ص 130؛ انظر أيضاً: **العقل والاعتقاد الديني**، ص 79.

(2) Pual Tillich, Systematic Theology, Votume one, Chicago university press, 1976, pp. 11 - 12.

(3) لقراءة تفصيليّة حول أفكار **تيليش** عن الله انظر: **جي. هي وود توماس، بول تيليش**، نقله إلى الفارسية **فروزان راسخي**، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات كروس، 1997 م، ص 37 ـ 45.

يعتبر **تيليش** الإيمان ضرباً من العمل، ويرى أنّه عمل الشخصيّة كلّها والذي يستغرق جميع عناصرها، بمعنى أنّ جميع عناصر وجود الإنسان تتّحد في عمليّة الإيمان، لكن الإيمان لن يكون بالطبع محصّلةً لتلك العناصر، بل هو فوق تأثيراتها الخاصة، وهو الذي يترك تأثيراته الحاسمة على كلّ واحد من عناصر حياة الشخص[1].

من جهة أخرى، يقرّر **تيليش** أنّ الإيمان فوق البُنى العقلانيّة الواعية (العناصر المعرفيّة)، لكنّه يعتقد أنّ الإيمان لا ينسِف تلك البُنى، وسِمَة الوَجْد[2] ecstatic) في الإيمان لا تُقصي سمته العقلانيّة[3].

وفي ما يلي نسلّط الأضواء على آراء الدكتور **مجتهد شبستري** بخصوص ماهيّة الإيمان، حيث يقول:

> **الجوهر الأصليّ للإيمان هو الانجذاب أو الانعطاف أو مَيل الخاطر نحو المركز المُخاطِب بحيث يُمثِّل هذا التعلُّق الهيامَ أو الهمَّ الأخير لدى الإنسان[4].**

يَعُدُّ الدكتور **شبستري الإيمان تبعاً لتيليش** ضرباً من العمل جوهره وأساسه مواجهةٌ ولقاء انجذابيّ بالله يستولي على كامل وجود الشخص المؤمن وتصاحبه عناصر الثقة، والحب، والشعور بالأمن والأمل[5]، ويكون نابعاً من اختيار واعٍ ومصيريّ[6]. «تجريب الذات

---

(1) **بول تيليش، حركيّة الإيمان**، ص 19.

(2) يوضح **تيليش** أن الوجد ليس ثورة عاطفيّة إنّما يعني الخروج عن الذات (المصدر السابق، ص 22 ـ 23).

(3) المصدر نفسه، ص 22.

(4) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 11.

(5) **الإيمان والحرية**، ص 37.

(6) **محمد مجتهد شبستري، الهرمنوطيقا، والكتاب، والسنّة**، الطبعة الثانية، طهران، طرح نو، 1996 م، ص 184.

الشاملة المطلقة»، «تجريب خطاب الله»، «الإقبال على الله والإعراض عن كافة الأغيار»، و«دخول الإنسان على الله» التي يذكرها **مجتهد شبستري**، كلّها تقارير وتعابير أخرى لذلك اللقاء الانجذابي بالله.

وهو يستعير بعض هذه التعابير من المتألّهين الغربيّين المُحدِثين نظير **برونو**، **وبارث**، **وتيليش**، ويقتبس بعضها من العرفاء المسلمين، لذلك نراه في نهاية المطاف يوحّد بين رؤية العرفاء المسلمين واللّاهوتيين المُحدِثين في العالم الغربيّ[1].

كلّ هذا يدعو **الدكتور شبستري** إلى التأثّر **بفريدريك شلايرماخر**[2] (1768 ـ 1834م) المتكلّم البروتستانتيّ والفيلسوف الألمانيّ المعروف، واعتبار أنّ جوهر الدين هو التجربة الدينيّة إنْ من الناحية الفلسفيّة أو من الجانب الكلاميّ[3]. وهو يقول في كتابه **«نقد القراءة الرسميّة للدين»**:

> **جرى التصوُّر بأن التديّن معناه الاعتقاد بمجموعة من القوانين، بينما كان جوهر الدين في فجر الإسلام عبارة عن نوع من السلوك أو التجربة الدينيّة[4].**

إنه يعتبر أصل التديّن وأساسه سواء بالنظرة الداخليّة (من داخل

---

(1) **الإيمان والحرية**، ص 31، وكذلك ص 42.

(2) لقراءة مفصّلة حول هذا التأثّر انظر: **محمد محمد رضائي**، **منابت المصطلحات الدينيّة في إيران**، مجلة **قبسات**، العدد 22، السنة السادسة، شتاء 202 م ص 10 ـ 13.

(3) **محمد مجتهد شبستري**، **نقد القراءة الرسميّة للدين**، طهران، طرح نو، 20م، ص 403.

(4) المصدر نفسه، ص 429.

الدين) أم بالنظرة الخارجيّة (من خارج الدين)، هو التجارب الدينيّة الناتجة من وجود الإنسان أمام مركز الألوهية، والإيمان يستمدُّ قُوْتَه ووقوده من هذه التجارب[1]. وعلى هذا الأساس، لا يبقى موضع للاستدلالات العقليّة والفلسفيّة وسائر النقاشات الميتافيزيقيّة[2]. وقد أرجأنا التفصيل في هذه القضيّة إلى قسمَي: «دور العقل في الإيمان» و«العقل النظريّ والقضايا الدينيّة».

وفقاً لهذا الفهم للإيمان، يرفض **محمد مجتهد شبستري** تدخّل الاعتقاد بالقضايا في الحالة الإيمانيّة ويتحيّز لنظريّة «اللاقضايا» في الإيمان[3]. ونراه يؤكّد:

> **لم يُطرح الدينُ في القرآن الكريم بمعنى مجموعة من القضايا المُنزلة بواسطة الوحي والتي يجب على الإنسان الإذعان لها... ينبغي أن لا نقول: الإسلام هو قبول مجموعة من القضايا العقيديّة. الإسلام معناه التسليم للوحي بحفظ الهويّة الوحيانيّة للوحي[4].**

إنه يعتقد أنَّ «التجربة الدينيّة تظهر في القضايا العقيديّة، أي أنّ المؤمن حينما يروم التعبير عن تجربته فسوف تظهر القضايا العقيديّة إلى النور. وبعبارة ثانية فإنّ العقيدة تأتي في المرتبة الثانية»[5].

---

(1) **حسن يوسفي أشكوري في حوار مع مجتهد شبستري**، التجديد الديني، الطبعة الأولى، طهران، نشر قصيدة، 1998 م، ص 162 ـ 164؛ انظر أيضاً: **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 440.

(2) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 13.

(3) **الإيمان والحرية**، ص 37. يكتب هناك: «الإيمان ليس عقيدة؛ العقيدة مثلاً بأن للعالم ربّاً».

(4) **حسن يوسفي أشكوري**، ص 162 ـ 164.

(5) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 12.

من هذا المنطلق، إن تنظيم القضايا العقيديّة هو من وجهة نظر **الدكتور مجتهد شبستري** لأجل تنظيم الدين الذي يتحقق تاريخيّاً، وليس لأجل تنظيم الإيمان. وهو يقول حول هذه النقطة:

في مستهلّ ظهور الأديان الوحيانيّة يتكوّن الإيمان فقط. في هذا الطور لا يعبّر المؤمنون عن إيمانهم على شكل سلسلة من الأصول العقيديّة المحدَّدة... وتمضي سنوات طويلة تضعُف فيها هيمنةُ الإيمان الذي يستغرِق كلّ وجود المؤمنين، وعندئذٍ يتّسع المجال كي يفكّر المؤمنون بإيمانهم. في هذا الطور يتمّ تدوين الإيمانيّات على شكل أصول عقيديّة ويجري الحديث عن العقيدة[1].

وهنا يوضِّح أنّ القرينة الدالّة على هذا الادعاء هي أنّ النصوص الدينيّة الأصليّة لم تؤكّد أبداً على كلمة الاعتقاد[2]. ويبدو أنه تأثَّر هنا أيضاً **بتيليش** الذي يُعلن بكلّ جلاء أنّ الإيمان يجب أن لا يُفهم على أنّه الاعتقاد بصدق شيء معيّن[3]، ويرى الاعتقادات صناعات المجتمع الدينيّ الرامية إلى بلورة الإيمان:

عمليّة الإيمان كأيّ عمليّة في الحياة المعنويّة للإنسان تبتني أولاً على اللسان ومن ثم على المجتمع... اللغة الدينيّة وليدة المجتمع صاحب العقيدة، ولا يمكن أن تُفهم بشكل كامل خارج نطاق هذا المجتمع... الإيمان بلا لغة سيبقى أعميً ولن يُعطَف على المحتوى... وإذا لم يكن ثمة إيمان

---

(1) **الهرمنوطيقا، والكتاب والسنّة**، ص 169؛ انظر أيضاً: **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 419، وص 73 ـ 74.

(2) **مجلة كيان**، العدد 52، ص 12.

(3) **بول تيليش، حركيّة الإيمان** ص34.

من دون المجتمع، أفلا يكون من الضروريّ للمجتمع أن يُنسِّق مضمون إيمانه بأسلوب محدّد كقضايا عقيديّة، ويطالب الآخرين بقبولها؟ لا شك في أنّ الاعتقادات الدينيّة دخلت إلى ساحة الوجود هذه، وهذا هو سبب ثبوتها الحقوقيّ والجزميّ[1].

من هنا، لا يرى **تيليش** القضايا العقيديّة والأخلاقيّة نهائيةً لا تقبل الخطأ، ويعتقد أنّ حركيّة الإيمان تستدعي نقد هذه القضايا وإعادة النظر فيها[2].

بدوره الدكتور **شبستري** يعترف تبعاً **لتيليش** بالمحتوى المعرفيّ للإيمان، ويعتبره شرطاً لازماً للخطاب الإيماني[3]، ثم يعاضد الرأي القائل إنّ بمستطاع الإنسان اكتشاف إيمانه من جديد وتجربته دائماً:

المحتوى المعرفيّ للإيمان ليس ثابتاً. محتوى الإيمان يُنتخب دوماً. للإيمان محتوى يتعرَّض للتأرجُح والتغيير والأخطار[4].

تقودنا هذه الآراء إلى مناقشة وتمحيص رؤية الدكتور شبستري بخصوص العلاقة بين الإيمان والشك بشكل مستقلّ في القسم التالي. وفي نهاية هذا القسم من المهم التذكير بأنّ **الدكتور شبستري** يرى في باب العلاقة بين الإيمان والعمل أنّ العمل في الحقيقة ثمرةُ التجربة الدينيّة وإفرازُها[5]. وبكلمة واحدة، حيث إنّ الدين نوع من

---

(1) **بول تيليش، حركيّة الإيمان**، ص 40.

(2) المصدر نفسه، ص 41 ـ 45.

(3) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 15

(4) **الهرمنوطيقا، والكتاب والسنّة**، ص 187.

(5) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 12.

الحضور، والإنسان يخرج من نفسه في مقام الدين وساحته ويحضر أمام الله، فإنّ آداب الدين وأخلاقه وأحكامه تصبُّ كلُّها في خدمة هذا الحضور، وقيمتها واعتبارها جميعاً منوطٌ بدرجة إسهامها في هذه الخدمة[1].

ولا يفوتنا القول إنّه يبتعد عن **تيليش** في نقطة معيّنة تتعلّق بالإرادة ودورها في الإيمان. وهو يرى العزيمة والإرادة ضروريّة جدّاً للإيمان[2]، وذلك خلافاً **لتيليش** الذي ينتقد منحى **توما الأكويني** في الإرادة، ويؤكّد على أنّ الإرادة لا تستتبع الإيمان، إنّما الإيمان يُمنَحُ مُسبقاً كهيامٍ أخير[3].

1 ـ 4 ـ نقود وآراء

1 ـ يقول **مجتهد شبستري** إنّ مراجعة النصوص الدينيّة لا تكفي لأنّها بالتالي معطيات تاريخيّة تحكي بطريقة رمزيّة عن الوقائع الحادثة في الماضي، لذا فهي غير قادرة على الإفصاح عن تلك الوقائع (الثقافة الشفهيّة) كما هي فعلاً. وهذا كلام غير صائب، إذ لا فارق في الفكر الإسلاميّ بين الثقافة الشفهيّة والثقافة المدوَّنة، فقد تمّ تدوين وكتابة عين الكلمات المُوحاة للرسول في زمانه وبإشراف منه، والقرآن يتحدّث عن تلك الوقائع بقوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾[4]. الله نفسه وعد بحفظ القرآن من التغيير والتحريف: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ۝٩﴾[5].

---

(1) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 334؛ انظر أيضاً: **الإيمان والحرية**، ص 41.

(2) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 14.

(3) **بول تيليش**، ص 51 ـ 54.

(4) سورة النجم: الآيتان 3 ـ 4.

(5) سورة الحجر: الآية 9.

إذن، الموجود بين أيدينا هو كلمات الوحي الإلهيّ الشفهيّ المنـزَّل على الرسول وليس «حكاية كلام الله»! وكأن **الدكتور شبستري** افترض هنا شبهاً أو تطابقاً بين الوحي القرآنيّ والوحي في الفكر المسيحيّ. نعم، في اللّاهوت المسيحيّ الدارج، لا يزعم أحد أنّ الوحي هو ألفاظ الله المباشرة وأن شكلَيه المدوَّن والشفهيّ متطابقان. ما ورد في الكتاب المقدّس إنّما هو قصص تاريخيّة عن حياة **السيد المسيح** وأقواله كُتبت ـ بالطبع ـ استلهاماً من الروح القدس[1].

كما أنّ الادعاء القائل إنّه لا سبيل لنا إلى الواقع التاريخيّ ادعاء مدخول هشّ، إذ إنّ التواتر، الذي ثبُتت قيمته المعرفيّة في المنطق، وهو اليوم من الأساليب المقبولة في مناهج البحث التاريخي، يُعدُّ سبيلاً مناسباً لمعرفة الواقع التاريخيّ في الماضي.

2 ـ من بين العناصر الثلاثة ذات الدور الأساسيّ في الإيمان والتي سبق أن تناولناها، لم يُولِ **تيليش** في تعريفه للإيمان أهميّةً تُذكر إلّا لعنصر الثقة. فهو من جهة يتجاهل تماماً دور الإرادة والاختيار في الإيمان، ولا يعتبر الإيمان أمراً اكتسابيّاً، ومن جهة ثانية يرى الإيمان فوق البُنى العقلانيّة الواعية. والإشكال الأهم الذي يَرِد عليه هو إنكاره لدور العقل في الإيمان. ومع أنّ **شبستري** يقتبس بعض العناصر من رؤية **تيليش** بكلّ وضوح، إلا أنه يُصرّح بضرورة ركن الإرادة في الإيمان، لكنّه يورد عبارات متناقضة حول ركن المعرفة. من جهة يعترف بالمحتوى المعرفيّ للإيمان، ويعتبره ضروريّاً للخطاب

---

(1) **توماس ميشل، علم الكلام المسيحي**، ترجمه إلى الفارسية **حسين توفيقي**، الطبعة الأولى، قم، مركز دراسات الأديان والمذاهب، 1998 م، ص 26 ـ 28.

الموجود في الإيمان، ومنبثقاً من اختيارٍ واعٍ ومصيريّ، ومن جهة أخرى ينفي تدخّل الاعتقاد بقضايا معيّنة في الإيمان، ويتحدّث عن الانجذاب والهيمنة التي لا تترك مجالاً للتفكير والمعرفة.

3 ـ يُحيل الكاتبُ المحترم الإيمانَ إلى التجربة الدينيّة، وهذا ما يُعرِّض نظريّته لتحدّيات ومؤاخذات مهمّة نشير إلى بعض منها:

أ ـ مع أنّنا لا ندّعي انقطاع الإيمان عن التجارب الباطنيّة والداخليّة، لكنّنا لا نوافق حصره في التجارب البشريّة، فحصر الإيمان في التجارب الروحيّة والأحوال النفسيّة يعني إغفال العنصر المعرفيّ في الإيمان وهو مُقوِّمه الأصليّ[1].

ب ـ الادّعاء القائل إن التجارب الدينيّة هي أصل الدين وأساسه يستلزم أن تكون الاعتقادات والتعاليم الدينيّة من نتائج تلك التجارب[2]. فكيف تنبثق من التجارب غير المعرفيّة حقائق دينيّة وأحكامٌ تقبل التصديق والتكذيب[3]؟

ج ـ التجارب، والعواطف، والمشاعر الداخليّة ليست أكثر جذريّةً من الاعتقادات والمعارف الدينيّة بأيّ حالٍ من الأحوال، إذ أنها تقوم بدورها على المفاهيم، لذلك يتعذَّر وصف وتبيين مواضيعها ومعانيها من دون رَدِّها إلى التعاليم المعرفيّة[4].

---

(1) **محمد تقي فعالي، الإيمان والتحدّيات المعاصرة**، الطبعة الأولى، قم، مركز الدراسات والبحوث الثقافية في الحوزة، 2002 م، ص 34 ـ 35.

(2) **الإيمان والحرية**، ص 121.

(3) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 42 ـ 43.

(4) المصدر نفسه، ص 43.

د - إذا كان جوهر التديّن ضرباً من التجربة الدينيّة، فبالنظر إلى أنّ التجارب الدينيّة قد تتضادّ بل قد تتناقض تماماً بين أفراد البشر، كيف يجوز القبول بصحة جميع هذه التجارب؟ فإمّا أن نتنازل هنا عن استحالة اجتماع النقيضين أو أن نجد معياراً لتحديد الصحيح من السقيم في تلك التجارب، وحينئذٍ لن تعود التجربة الدينيّة أساساً للتديّن، إنّما ستحِلُّ محلَّها المعتقداتُ والمعارف الدينيّة.

4 - يُصرِّح **الدكتور محمد مجتهد شبستري** بأنّ بدايات ظهور الأديان الوحيانيّة تشهد انبثاق الإيمان فقط، فالمعتقدات لم تكن موجودة في الحقبة الإسلاميّة الأولى، إنّما دُوِّنت ونُظِّمت لاحقاً على يد المتكلمين. ومن البديهي أنّ تحديد وتصنيف العقائد تمّ على أيدي علماء الإسلام، لكنهم قاموا بذلك عن طريق الرجوع إلى الكتاب والسنّة. لقد تشكّلت العقائد الإسلاميّة منذ اليوم الأوّل من قبل **الرسول الأكرم (ص)** وفي أحاديث **أئمة الهدى** (ع) من بعده، والإيمان لا ينبثق ولا يظهر إلى الواقع إلّا في ظلّ هذه النصوص. يستدعي كلامُ **الدكتور شبستري** أن أتباع الرسول الكريم آمنوا به من دون أن يحملوا تصوُّراً أو تصديقاً واضحاً لفحوى كلامه. أفلا يُتاح القول إنّ هذا الادّعاء غير صادق بخصوص فئة على الأقل من أصحابه (ص) نظير **الإمام علي بن أبي طالب** (ع)؟ وهل هذا التحليل يستند حقّاً إلى دراسة تاريخيّة وظاهرياتية للدين؟!

يستشهد **الدكتور شبستري** بأنّ النصوص الدينيّة الأصليّة لم تشدِّد إطلاقاً على كلمة الاعتقاد. فهل يصلح هذا دليلاً مناسباً لذلك الادّعاء؟ أجل، قد لا تكون كلمة الاعتقاد وردت في التعاليم الدينيّة، ولكن هل يمكن تناسي عشرات الآيات القرآنية التي تصرِّح

وتؤكّد على دور المعرفة في الإيمان؟ والآيات التي تتحدّث عن الإيمان بالله أو الآخرة ألا تشير إلى قضيّتين عقيديّتين؟ والروايات التي تَعُدُّ التصديق القلبيّ والمعرفيّ الركن الأصليّ للإيمان هل تُراها تعني شيئاً غير التصديق بالمعتقدات الأساسيّة؟

5 ـ يشير **شبستري** في بعض المواضع إلى القرابة والشبه الفكريّ بين العرفاء المسلمين والمتألّهين الغربيّين الجُدد. وكأنه يكتفي بتصوّرات سطحيّة ظاهريّة حول أفكار الفريقين. وهنا نسلّط الأضواء على فارق أساسي واحد بينهما.

حيث إنّ النظر إلى الإيمان على أنّه اعتقاد بقضايا معيّنة واجه إشكالات قاصمة في العالم الغربي أهمُّها الصراع بين العقل وتعاليم مسيحيّة خاصة كالتثليث والتجسُّد والفدية، وكذلك التعارض بين العلم والدين، لذلك راح اللّاهوتيّون الغربيّون الجُدد ينأون تدريجيّاً عن هذه النظرة وينحازون لنظريّة «اللّاقضايا» في الإيمان، لأنّها خالية عادةً من عنصر المعرفة. بينما «الإيمان بالقضايا» له بين العرفاء المسلمين، كما سبق أن ذكرنا[1]، مكانةٌ وبروزٌ واضحٌ، والعرفاء المسلمون يُذعنون غالباً لعنصر التصديق والمعرفة في الإيمان.

2 ـ علاقة الإيمان باليقين والشك

من المفيد القول إنّ فكرة هل الإيمان يستبطن في داخله اليقين أم أنه ينسجم مع الشكّ أيضاً، لها تأثيرها الكبير في جدليّة العلاقة بين العقل والإيمان. لهذا سوف ندرس آراء المفكّرين الإيرانيّين **سروش وشبستري** حول هذه الموضوعة في قسم مستقلّ.

---

(1) انظر: ص 44 ـ 45 من هذه الرسالة نفسها.

2 ـ 1 ـ رؤية الدكتور سروش

بعدما أن أوردنا الآراء المختلفة **للدكتور سروش** حول ماهيّة الإيمان، يتسنّى القول هنا أيضاً إنّ له رأيين متباينين تماماً حول طبيعة العلاقة بين الإيمان من جهة والشكّ واليقين من جهة ثانية.

أ ـ في رأيه الأوّل يعتقد **سروش** أنّ عنصر اليقين له دوره وتأثيره في الإيمان، بيد أنّ الإيمان لا يقبل الإحالة إلى اليقين ولا يرادفه أو يساويه.

يكتب في هذا الصدد:

> **لا يمكن المساواة والمطابقة بين الإيمان واليقين العلميّ أو الفلسفيّ بسهولة، ولا بين الكفر وزوال ذلك اليقين. الإيمان طبعاً لا يدحض اليقين بل يمكن أن يجتمع معه، لكنّه لا يقبل الإحالة دائماً إلى اليقين أو المساواة به**[1].

لمّا كان الإيمان من منظار **الدكتور سروش** نوعاً من الاستثمار على أمل الربح، وثمّة مجازفة طبعاً في هذا الاستثمار، لذلك تحظى عناصر مثل المخاطرة والأمل والثقة في العمليّة الإيمانيّة بدرجات أعلى من القطع واليقين[2]. وهو يعرض سببين أو دليلين على عدم مساواة الإيمان باليقين. الأوّل فِعليّة الإيمان مقابل انفعالية اليقين (و سنفصّل هذه الفكرة في رأيه الثاني أكثر)، والثاني قابليّة الإيمان على الزيادة والنقصان مقابل ثبات اليقين وعدم تزحزحه[3].

---

(1) **بسط التجربة النبويّة**، ص 287 ـ 288، وكذلك ص 290 ـ 291؛ كذلك: **صفات الثقاة**، ص 204.

(2) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 49.

(3) المصدر نفسه؛ انظر أيضاً: **بسط التجربة النبويّة**، ص 294، وص 288.

يستشهد **سروش** بآيات من القرآن الكريم ذكرت أن الكفر والإيمان يقبلان الزيادة والنقصان، ويعتبرها عقبةً تواجه المفكّرين الذين يعادلون بين الإيمان واليقين، فلو كان الإيمان يرادف اليقين الراسخ غير المتضعضِع لما طرأت عليه الزيادة والنقصان والارتداد[1]. غير أنّ الشاهد القرآنيّ الآخر الذي يقدِّمه لإثبات ادّعائه جدير بكثير من التأمَّل:

طبقاً لقول القرآن، يحصل لدى جميع البشر سواء من كانوا في الدنيا كفّاراً أم من كانوا مؤمنين، يحصل لديهم يقينٌ بوجود الله بعد الموت، فإذا قالوا إنّ اليقين هو عين الإيمان، والإيمان يُوجِب لصاحبه الجنّة، إذن وَجَبَ أن يدخل الجميعُ الجنّة سواء كانوا في الدنيا مؤمنين أم كافرين، وهذا خلاف المشهور[2].

ولا شكّ في أن هناك مغالطة واضحة في هذه العبارة سوف نعرِض لها تحت عنوان **«نقود وآراء»**.

إلى ذلك، كنّا قد أسلفنا أن **الدكتور سروش** يصدِّق في رأيه الأوّل وجود عنصر اليقين في الإيمان، ولذا، من المناسب أن نفتِّش في آثاره عن ماهيّة هذا اليقين. إنّه يعتقد أنّ يقين غالبيّة المتديّنين ـ وهم المتديّنون المتوسّطون ـ يقينٌ «مُسبَّب» أو «مُعلَّل» أي أنّ العِلل التربويّة، والعائليّة، والعاطفيّة، والدعائيّة، و... هي التي أوجدت لديهم حالة نفسيّة خاصة تُسمَّى الجزم أو اليقين[3].

---

(1) **بسط التجربة النبويّة**، ص 286.

(2) المصدر نفسه، ص 295 ـ 296.

(3) **عبد الكريم سروش الحقيّة، والعقلانيّة، والهداية**، مجلة **كيان**، العدد 40، شباط وآذار 1998 م ص 8.

هذا النمط من اليقين ليس ثمرة نقاشات فقهيّة، أو عقليّة، أو فلسفيّة، وليس له أيّ شبه بهذا النوع من النقاشات والبحوث، ومكتسبات مدرسة الأنبياء والقادة الإلهيّين أرضيّة مناسبة لهذا اليقين[1]. ونراه يصرِّح بأنّ السبب في منع بثِّ الشبهات في المجتمع الدينيّ يعود إلى هذه النقطة تحديداً، وهي أنّ إيمان معظم الناس سواء العالي منهم أم الداني، والعالم أو الجاهل، ليس من الناحية الكلاميّة والعقليّة أكثر من ظنون تتزلزل أمام الشبهات[2].

لكنّ هناك يقيناً آخر أسمى وأرفع هو اليقين «المُدلَّل» الذي يُعدُّ نادراً جدّاً في مجال الدين، فهو أشحُّ نعمةٍ قسمها الله بين عباده[3]، وأهل اليقين بهذا المعنى قلائل جدّاً. والواقع أنّ هذا اللون من الإيمان المُدلَّل (المستند إلى الأدلّة) هو ثمرة البحوث الكلامية والفلسفيّة، أي أنّه ينتعش ويكتمل وينمو بالشبهات والإشكالات[4]. طبعاً، يعتبر **الدكتور سروش** في موضع آخر، أنّ التشكيكات والسجالات الفلسفيّة العميقة من أعداء اليقين، ويرى العقل الفلسفيّ محروماً من اليقين الإيمانيّ إلى الأبد:

> **إذا أعرب فيلسوفٌ عن يقين أو اعتقاد معيّن فإنّه يقين واعتقاد ما قبل الفلسفة، وإلّا فالشكّ والتعقيد الفلسفيّ لا يترك مكاناً للإيمان. الفخر الرازي فيلسوف مقتدر يمكن أن يكون نموذجاً وعبرةً لكلّ الفلاسفة إلى الأبد[5].**

---

(1) **صفات الثقاة**، ص 209.

(2) **عبد الكريم سروش، المداراة والإدارة**، الطبعة الأولى، طهران، صراط، 1997 م، ص 260 ـ 261.

(3) **صفات الثقاة**، ص 203.

(4) مجلة **كيان**، العدد 40، ص 8.

(5) المصدر نفسه، العدد 10، ص 13.

ويقول في تتمّة البحث نفسه:

المتكلّمون ليسوا أبداً أشدّ إيماناً وصلابةً من العوام.. الكلام لا يُورِث الإيمان والحب، والمتكلّمون يتعاملون مع شبهات المفسدين والملحدين الشيطانيّة، وهم كأشجار تتعرّض جذورها لضربات الفؤوس. من ذا الذي يصدّق أن هذه الضربات تزيد من قوة الجذور[1]؟

ب ـ في رأيه الثاني يُصِرُّ **الدكتور سروش** على أنّ إدراج اليقين في تعريف الإيمان عمليّة صعبة ومشبوهة[2]. ولأجل إيضاح هذه الفكرة يُطِلُّ على تاريخ المسيحيّة فيكتب:

دور اليقين في الإيمان طوال تاريخ المسيحيّة كان سلبيّاً إلى درجة أن لاهوتيّاً كبيراً مثل توما الأكويني يعتبر اللّايقين أساساً وأرضيّة للإيمان، ويقول: إنّه حينما تكتمل دلالة القرائن والشواهد لصالح شيء ما، فإنّ اليقين سيحصل تلقائيّاً وبنحو انفعاليّ ولا يبقى مكان لفعل الإيمان. ضعفُ القرائن هو الذي يُفسح المجال للإيمان والمخاطر وعَقْدِ الآمال[3].

ما رواه **سروش** عن **توما الأكويني** ظهر بعد قرون من الزمن بشكل أسطع وأنصع في كلمات أتباع النـزعة الإيمانيّة. في السياق عينه يقول **كريكغارد** في بحثه الشهير «**أنفُسيَّة الحقيقة**»:

لا إيمان من دون مخاطرة.. إذا استطعتُ الوصول إلى الله بطريقة آفاقيّة فإنّني لا أؤمن به، إنّما لأنّني لا أستطيع

(1) مجلة **كيان**، العدد 40، ص 14.

(2) المصدر نفسه، العدد 52، ص 49.

(3) المصدر نفسه.

معرفته بطريقة آفاقية يجب عليَّ أن أؤمن به، وإذا أردت الحفاظ على إيماني فلزاماً عليَّ دوماً الالتصاق بقوة باللّايقين الآفاقيّ[1].

بالطبع، لا يحمل **سروش** مثل هذه الرؤية التي يطرحها **كريكغارد** حين يؤكّد عدم انسجام اليقين والإيمان، إنّما يؤكّد على أنّ اليقين غير مُدرَج في تعريف الإيمان ومعناه. ويمكن القول إنّ الإيمان لا يبدأ باليقين ولا يُبتنى عليه بالضرورة، وليس القول إنّه لا يجتمع واليقين أو لا ينتهي إلى اليقين[2]. وسوف نتطرّق إلى هذه الفكرة تحت عنوان «**نقود وآراء**».

ويُقدِّم **سروش** بعض المقدِّمات ليقترب تدريجيّاً من نظريّته النهائيّة حول الإيمان، ويستشهد ببيت **لجلال الدين الرومي** يقول:

يظهر أحياناً هكذا، ويظهر على الضدِّ من ذلك أحياناً، وليس أمر الدين سوى الحيرة، ليخلص إلى أنّ الحيرة هي جوهر الدين، ويفضِّل هذا الإيمان المتحيِّر على التوصيفات والتدقيقات والتصنيفات الكلاميّة والفلسفيّة[3]. وفي معرض شرحه لهذه النقطة ينوِّه بأنّ بحر وجود الإنسان متلاطم عاصفٌ دوماً لا يعرف الهدوء والاستقرار، لذلك كان إيمان الإنسان أيضاً على شاكلة البحر أسيراً للأمواج[4].

على كلّ حال، يستنتج **الدكتور سروش** من هذه التمهيدات أنّ التحوّل في الإيمان أمر ممكن تماماً؛ وهو قد يعرِّض الإيمان أحياناً

---

(1) **سورين كريكغارد، أنفسية الحقيقة**، ترجمة **مصطفى ملكيان**، **مجلة نقد ونظر**، السنة الأولى، العدد الثالث والرابع، صيف وخريف 1995 م ص 76.

(2) **مجلة كيان**، العدد 52، ص49.

(3) المصدر نفسه، العدد 10، ص 14 ـ 15.

(4) المصدر نفسه، العدد 52، ص 54.

لزلزال عنيف وينسفه. ولتعضيد رأيه يستدل بالآية 11 من سورة الأحزاب حين يشير الباري إلى الزلزال الذي يتعرَّض له إيمان بعض المؤمنين[1].

وفي بحث **«الإيمان والحيرة»** يرى أنّ هذه الحيرة ناجمة عن ضخامة الضيف (متعلَّق الإيمان) وضيق منزل المُضيِّف (العقل والاستيعاب الوجودي للإنسان):

> **تحصل الحيرة حينما نواجه أمراً غير مفهوم، لذا فهو لا يقبل الوصف؛ أمر ندركه وندرك عجز الذهن واللسان عن النهوض بأعباء وجوده، وعلى حدّ تعبير مولوي فإنه ضيف سمين ضخم يضيّق بيت عقلنا عن استقباله، كدجاجة تستضيف بعيراً[2].**

ويعتبر سروش هذه الحيرة والرعشة دليلاً على الخضوع والتسليم وعلامة على علاقة حب وخضوع بين المؤمن وموضوع الإيمان[3]. والسؤال الذي يَعِنُّ للخاطر هنا: إذن، مع وجود كلّ هذه التحوّلات الإيمانيّة وربما انقلاب الإيمان وانهياره، ما الشيء الذي يعتبره **سروش** الركنَ والأساسَ الأوّل للإيمان؟ وهو يقول في ضوء هذا السؤال:

> **طالما كان هناك هَمٌّ حفظِ الإيمان والتوكّل والثقة والمحبّة فإننا نعتبر هذا الهمّ همّاً إيمانياً.. همّاً ليس بأدنى من الإيمان، بل هو عين الإيمان والمجازفة الإيمانيّة[4].**

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 53.

(2) المصدر نفسه، العدد 10، ص 12.

(3) المصدر نفسه، العدد 52، ص 48.

(4) المصدر نفسه، ص 54.

2 ـ 2 ـ نقود وآراء

1 ـ فكرة أنّ اليقين له دور في الإيمان، بيد أنّ الإيمان لا يُحال إلى اليقين، فكرة مقبولة تماماً، لأنّ الدليلين اللذين يسوقهما **الدكتور سروش** في رأيه الأوّل على عدم تساوي اليقين والإيمان مقبولان ومستساغان. لكن ثمة في الاستشهاد القرآني الثاني الذي يطرحه مغالطة جَليّة. طبقاً لهذا الاستشهاد: لأنّ جميع الناس يوقنون بوجود الله بعد الموت، فإذا كان اليقين عين الإيمان وَجَب أن يدخل الناس جميعاً الجنة. ومن البديهيّ أنّ شرط السعادة هو الإيمان قبل الموت، وهناك آيات قرآنيّة تصرِّح بذلك وتؤكّده. ورد في الآية 158 من سورة الأنعام:

﴿...يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾.

وقد ذكر المفسرون تعليقاً على هذه الآية أن المراد من «بعض آيات» هنا هو كل الآيات التي من شأنها التحوُّل في نشأة الحياة، ومصداقها البارز آية الموت[1].

2 ـ من ناحية يؤكد **سروش** أن اليقين المُدلَّل هو اليقين الأرقى، لذا كان الإيمان الناتج منه أرفع مرتبةً من الإيمان المُعلَّل، ومن ناحية ثانية يضع الإيمان الناجم عن البحوث العقليّة في مرتبة أدنى من إيمان العوام. نحن أيضاً نعترف بأن إيمان معظم المتديّنين من نوع الإيمان المُعلَّل، بيد أنّ الإسلام والقرآن حاولا دوماً تبديل هذا الإيمان المُعلَّل لإيمان ناتج من

---

(1) كنموذج انظر: **محمد حسين الطباطبائي، الميزان**، المجلد 7، الطبعة الثانية، قم، مطبوعاتي إسماعيليان، 1390هـ، ص 386 ـ 387.

تفكير وتعقّل. والآيات الكثيرة التي تدعونا إلى التفكّر والتأمّل والنظرة العميقة للعالم والإنسان والوجود دليل ساطع على صحة هذا الادّعاء. والحقّ أنّ اليقين المُدلَّل يمهِّد الطريق للإيمان والسعادة، وهو النوع الوحيد من الإيمان واليقين الذي ينقذ الإنسان في غمرة الشبهات والأزمات الروحيّة والاجتماعيّة ويأخذ بيده إلى بَرِّ الأمان والطمأنينة.

يكتب **الدكتور سروش** في أحد بحوثه:

> **الشخص المتمكِّن من علم الكلام والمعرفة حين يلج ساحة السجالات العقيديّة، إذا أدّى حقوق هذا السبيل وعمل بالإنصاف من أجل فهم الحقيقة واكتشافها، لكان لاعباً حقيقيّاً في ساحة الإيمان[1].**

من هنا يمكن أن نفهم أنّ أهميّة اليقين والمعرفة في الإيمان أعظم بكثير من أهميّة الأمل والثقة. هذا في حين يولي **سروش** في رأيه الأوّل نصيباً أوفر للأمل والثقة والمخاطرة (إذا جاز التوحيد بين المخاطرة والأمل والثقة)، وفي رأيه الثاني لا يحظى اليقين والحزم بأيّ نصيب، وهذا تضادّ آخر في توجّهاته الذهنيّة.

3 ـ على أنّ رأيه الثاني أضعف بكثير من رأيه الأوّل، فهو، على غرار ذوي النزعة الإيمانيّة، يرى أن ضعف القرائن يُمهِّد الطريق للإيمان أكثر، فضلاً عن تناقض هذا الكلام مع كلام آخر له يفترض إمكانيّة الجمع بين الإيمان واليقين، فإنه بحدِّ ذاته كلام لا دليل لصالحه، إذ يستلزم أن يكون إيمان البشر أقوى كلّما كان جهلهم أكبر. وكما مرَّ بنا[2] فالإيمان يتألّف

---

(1) **مجلة كيان**، العدد 52، ص 54.

(2) انظر: الفقرة 1 ـ 2 من هذا الفصل.

من ثلاثة عناصر هي المعرفة والإرادة والثقة. وكلّما تعزَّزت هذه العناصر الثلاثة تضاعفت قوّة الإيمان. وبالتالي، كلّما اقتربت معرفة الإنسان من اليقين توفّرت له الأرضيّة للإيمان أكثر، مع أنّ المعرفة اليقينيّة غير ضروريّة للإيمان أكثر.

ثم إنّ **سروش** لا يمكن أن يعتبر ضعف القرائن والأدلّة حالةً إيجابيّة إلّا إذا حذا حذو **كريكغارد** والإيمانيّين المتطرّفين وقال بعدم تصالح اليقين والإيمان، لكن من الواضح حتى لديه أنّ هذا التفسير للإيمان ينسجم مع الفكر الديني المسيحيّ وحسب حيث المعتقدات غير معقولة ولا تصمد للنقد نظير التثليث، والتجسُّد، والفدية، ولا يتلاءم بحال والنظرة الإسلاميّة المشجِّعة على المعرفة والتعقّل. ولهذا اعتبر الإيمان ممكن الاجتماع مع اليقين بخلاف ما ذهب إليه **كريكغارد**. ويبدو أن الدكتور **سروش** استلهم عناصر غير متجانسة من المدرستين الإيمانيّة والإسلاميّة ليخلُص إلى تعريفٍ للإيمان متناقضٍ داخليّاً.

4 ـ لا بأس في إلقاء نظرة دينيّة «داخليّة» على دعوى عدم كُمون اليقين داخل مفهوم الإيمان. في الفقرة 1 ـ 2 أشرنا إلى التعاليم الدينيّة التي تؤكّد على كون الإيمان مسبوقاً بالمعرفة. لكن لدينا أيضاً آيات وروايات تمنح اليقين نصيباً مميّزاً في العمليّة الإيمانيّة نشير في ما يأتي إلى نماذج منها:

أ ـ ﴿وَمَا كَانَ لَهُۥ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِٱلْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِى شَكٍّ﴾[1].

في هذه الآية تمييزٌ صريحٌ بين الإيمان بالآخرة والشك فيها.

(1) سورة سبأ: الآية 21.

ب - ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟﴾[1].

في هذه الآية أيضاً ينفي الله تعالى بصراحة الشك والارتياب عن المؤمنين.

ج - «اليقين عماد الدين»[2].

د - «الإيمان شجرة أصلها اليقين»[3].

أما بخصوص الآية 11 من سورة الأحزاب فينبغي القول: صحيح أنّ الله يخبر عن تزلزل إيمان بعض المؤمنين، لكنّه لا يتحدّث إطلاقاً عن انقلاب هذا الإيمان وتحوّله وتبدُّله. نعم، يخضع إيمان المؤمنين لعوامل خارجيّة، ويتعرّض للشدة والضعف باعتباره ينطوي على عناصر من قبيل الإرادة والثقة، أو أنه قد يكون أحياناً عُرضَةً للزلازل والمحن، لكنّه لا ينقلب أو يتبدَّل أبداً لأنّه يستبطن أيضاً عنصر المعرفة واليقين الذي لا يزول.

والدكتور سروش نفسه يذعن لهذه النقطة قائلاً:

نعم، إذا انهارت قواعد المعتقدات بشكل كامل لن يعود الإيمان ممكناً. ولا بدّ من حدٍّ أدنى من الاعتقاد كشرط للإيمان والتوكّل[4].

من هنا يمكن التفطّن إلى أنّ مجرّد حَمْلِ همِّ الإيمان لا يكفي لصدق عنوان المؤمن على الإنسان، **وسروش** نفسه يرى أنّه لا بدّ من حدّ أدنى من الاعتقاد كشرط للإيمان. هَمُّ الإيمان ليس عين الإيمان،

---

(1) سورة الحجرات: الآية 15؛ سورة آل عمران: الآية 60.

(2) **غُرر الحكم ودُرر الكَلِم**، الفصل الأوّل، الحديث 452.

(3) المصدر نفسه، الحديث 1811؛ أيضاً: الفصل 61، الحديث 85.

(4) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 53.

فهذا الهمُّ قد يُفضي إلى الإيمان، وقد ينتهي إلى الكفر بعد انطفاء لهيب العواطف والأحاسيس[1].

5 ـ يرى الباحث المحترم في رأيه الثاني أنّ الحيرة هي جوهر الدين، والمعارف الدينيّة باعثة على الحيرة. ونقول **أولاً**: إنّ هذا الرأي لا ينسجم ورأيه الأوّل. **ثانياً**: أوضحنا في الفقرة 1 ـ 2 أن هذا الفهم للدين والإيمان ليس جامعاً ولا مانعاً. ويشير **الدكتور سروش** نفسه في مواضع عدّة إلى ثلاثة أنماط من التديّن[2]، وإذا كان رأيه موضوع النقاش مقبولاً فإنه لا يتناسب إلّا مع نمط التديّن التجريبيّ، والحال أنّه يجب أن يُعرِّف ويطرح شيئاً كجوهرٍ للدين يكون مشتركاً بين أنماط التديّن كافة (التي يُقرِّرها هو). أضف إلى ذلك أنّنا لن نشطَّ لو قلنا إنّه رغم صحة ما يتعرّض له العرفاء الحقيقيّون في نمط التديّن التجريبيّ من حيرة نتيجة تجاربهم العرفانية، إلّا أنّ هذه الحيرة والسُّكر الروحي مصحوبان دوماً بحق اليقين وهو خير مراتب اليقين، ولا مكان في تلك النشأة للاضطراب وعدم الاستقرار. وكأنَّ **الدكتور سروش** حاول في رأيه هذا التوفيق بين منحى الإيمانيّين المسيحيّين والعرفاء المسلمين، إلّا أنّه أخفق في محاولته هذه. من جانب آخر فإنه لم يُقدِّم أيَّ دليل لصالح هذا الرأي لا في نطاق ماهيّة الإيمان ولا في هذا النطاق. إنّما استعان فقط ببيت شعر **لجلال الدين الرومي** وتشبيه معيّن (ضخامة جسد الضيف وضيق منزل المُضيِّف) لا

---

(1) **صادق لاريجاني، المعرفة الدينيّة**، الطبعة الأولى، طهران، مركز ترجمة ونشر الكتب، 1991 م، ص 10 ـ وص 101.

(2) كنموذج انظر: **عبد الكريم سروش، أنماط التديّن**، مجلة **كيان**، العدد 50، كانون الثاني وشباط 20م؛ انظر المصدر نفسه، العدد 52، ص 53.

ينهض طبعاً بمهمّة الإثبات العقلاني لهذا الادّعاء. وهو يقول في إحدى كتاباته:

لوحظ كثيراً أن البعض يستهلّون إثبات دعاواهم بتشبيه معيّن يرتكزون عليه لتعزيز قولهم وإقناع الآخرين به. وهذا ليس سوى خطأ منطقيّ محض ينبغي الحذر منه بكلّ دقّة وذكاء وبعقليّة فلسفيّة[1].

2 ـ 3 ـ رؤية الدكتور مجتهد شبستري

ذكرنا في الصفحات السابقة أن **الدكتور محمد مجتهد شبستري** يعتقد أنّ التجربة الدينيّة هي النواة الأساسيّة للدين، والمعارف والعقائد الدينيّة تأتي في المرتبة الثانية وفي مقام تفسير تلك النواة الأساسيّة. من هنا يستلزم التغييرُ في التجارب الدينيّة تغييراً في التعاليم الدينيّة، وتبعاً لذلك في الأعمال والمناسك الدينيّة، ولا بدّ من أن تكون التعاليم والشعائر الدينيّة متلائمة مع تلك التجارب[2]. من جانب آخر يصرِّح **شبستري** أن التجارب الدينيّة للمتديّنين المعاصرين تختلف عن تجارب المتديّنين في الحقبة الأولى من الدين، ذلك أنّ وعيهم ونظامهم الروحيّ والنفسيّ مختلف، الأمر الذي يجعل أفكارهم ومعارفهم أيضاً مختلفة[3].

كلّ هذا يجعل **شبستري** سرّاً على اعتقاده أن «المحتوى المعرفيّ للإيمان ليس ثابتاً وإنّما يتعرّض لتأرجحات وتغييرات وأخطار بحيث يشعر الإنسان دوماً أنّ الأرض ستخسف به»[4].

---

(1) **عبد الكريم سروش، العلم والقِيَم**، الطبعة الثانية، طهران، انتشارات ياران، 1979 م، ص 260.

(2) **الإيمان والحريّة**، ص 118، و121.

(3) المصدر نفسه، ص 136 ـ 137.

(4) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 187.

وجدير بالقول إنّ الإيمان وفقاً لرأيه ليس من سنخ العلم واليقين[1]. بوسع الإنسان المؤمن إعادة اكتشاف محتوى إيمانه ومتعلَّقه (أي التجربة الدينيّة) وكذلك الاهتمام بالله وإعادة تجريبه، والمبادرة إلى إعادة انتخاب إيمانه بما يتناسب وذلك المحتوى المعرفيّ وما فيه من قضايا[2]. لذلك ينبغي عدم اعتبار أيّة قضيّةٍ قضيّةً نهائيّةً، وعدم إسباغ قيمةٍ نهائيّة على أيّة حقيقة، بل يجب خرق أستار الظنون دوماً[3]. ويقول: إنّ الشاهد على هذا الادّعاء هو التباينات في المحتوى بين تصوّرات الفلاسفة، والمتكلّمين، والعرفاء[4].

من وجهة نظر **الدكتور شبستري** ثمة في الإيمان نفسه نوعٌ من النقد الأساسيّ التحتيّ، إذ إن الإيمان بمعنى اللقاء الانجذابيّ بالله لا يحصل إلا حينما يتحرَّر فكر الإنسان من ربقة كلّ أنماط الجزم والقطع[5]. هو ينوِّه بأنّ الإيمان يعني المخاطرة ولا أحد يدري ما الذي سيحدث للمؤمن في نهاية المطاف. والإنسان المؤمن يقف في مناخ وموقف مُضبَّب تماماً، لذلك تعتريه الشكوك والحيرة في مثل هذا الموقف، ولا يدري في أيّ اتجاه يسلُك. وهنا يؤكّد **شبستري**:

> **ليس الشكّ الإيماني من سنخ الشكّ الفلسفيّ، فالإيمان ليست له ماهيّة فلسفيّة ـ برهانيّة. ليس الإيمان نتيجة سلسلة من المقدّمات الفلسفيّة حتى تكون شكوكه من نوع الشكوك الفلسفيّة. الشكّ الذي ينتاب الشخص المؤمن شكٌّ من**

---

(1) **الإيمان والحريّة**، ص 37.

(2) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 187؛ انظر أيضاً: مجلة **كيان**، العدد 52، ص 15.

(3) المصدر نفسه، ص 13.

(4) **الهرومنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 187.

(5) **الإيمان والحريّة**، ص 42.

سنخ اليأس... وقد يَعرِض للمؤمن وعلى المؤمن مكافحته دوماً. الشكّ ـ بمعنىً من المعاني ـ ممكن الجمع مع الإيمان[1].

ويستشهد **الدكتور شبستري** لتعضيد قوله بالآية 110 من سورة يوسف ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ﴾، ويقول إنّ الأنبياء أيضاً قد ينتابهم اليأس ويظنّون أن ما أوحي إليهم كان مجرّد وهم.

ولا بدّ من الإشارة إلى رفضه للنسبيّة عند الإنسان المؤمن، إذ إنّ القضايا العقيديّة بحسب الادّعاء لها نصيبها من المعرفة والصدق، لكن إذا كان معنى النسبية أنّ أيّة قضيّة تكتنف شطراً من الحقيقة الإيمانيّة لا جميع تلك الحقيقة، فهذه النسبية مقبولة لدى المؤمنين[2].

2 ـ 4 ـ نقود وآراء

1 ـ المعتقدات والتعاليم والأعمال والمناسك الدينيّة ـ حسب رأي **شبستري** ـ هي وليدة التجارب الدينيّة وتتناغم معها. ومن جهة ثانية فإنّ تجارب المسلمين في هذا العصر تختلف عن تجارب مسلمي الصدر الأوّل، لأنّ البنية الروحيّة والنفسيّة للفريقين متفاوتة. إذن، نستنتج أنّ المعتقدات والمناسك والشعائر الدينيّة في عصرنا تختلف عمّا كانت عليه في صدر الإسلام[3]. فهل السيد **مجتهد شبستري** ملتزم بهذه الفكرة وتبعاتها؟!

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 13.

(2) المصدر نفسه، ص 15.

(3) **محمد محمد رضائي**، **منابت التجديد الفكريّ الدينيّ**، قم، زلال كوثر، 2002 م، ص 27.

2 ـ يدّعي **شبستري** أنّ بمقدور المؤمن إعادة اكتشاف إيمانه من جديد وتجريبه بشكل دائم ومتكرّر، ويرى أن المحتوى المعرفيّ للإيمان عرضة للتذبذبات والتأرجحات والأخطار والتغييرات(1). وكأنه يقول بنمط من الإيمان غير الواقعيّ، أي إيمان يكتسب هو ذاته ـ وليس متعلّقه ـ الموضوعيّة ويكون هدفاً منشوداً، وذلك على غرار ما يفصح عنه **دون كيوبيت** في كتاب «**بحر الإيمان**» حيث يقول:

حينما يعتزم الأفراد تكريس المفاهيم الدينيّة والإبقاء عليها، تجنح تصوّراتهم للإيمان اضطراراً وبشكل متصاعد إلى مزيد من اللّاعقلانية والأنانية والاستبداد(2).

ويتابع قوله:

معظم الناس يعتبرون دينهم حقّاً لفظاً ومعنى، ويعتقدون أنّه شروح وتوصيفات لكائنات حقيقيّة وقوى وأحوال معيّنة. وهكذا فهم يظنّون وجود إله عينيّ، وعالم آخر أسمى من هذا العالم، وحياة بعد الموت وما إلى ذلك. هذا النمط من الإيمان التبسيطيّ نسمّيه الواقعيّة الدينيّة، وهو منحى فكري لا يخلو من نقص... المعتقدات الدينيّة ليست حقائق عالميّة شاملة، إنّما هي حقائق هذه الجماعة أو تلك، وليست وصفاً لأمور واقعيّة(3).

وفق هذا المنحى تحديداً لا يرى **شبستري** لأيّة عبارة أو قضيّة،

---

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 187.

(2) **دان كيوبيت**، **بحر الإيمان**، ترجمه إلى الفارسيّة **حسن كامشاد**، الطبعة الأولى، طهران، طرح نو، 1997 م، ص 23 ـ 24.

(3) المصدر نفسه، ص 27.

حتى قضيّة «الله موجود» أو «الله له هذه الصفات»، اعتباراً نهائيّاً[1]. ينطلق هذا المنحى من النظرة التجريبيّة إلى الإيمان فيفرّغه من عنصر المعرفة، ولا يترك مجالاً لمعرفةٍ لا يطالها النقد والتجريح. من هنا، وطبقاً لهذا المنحى، عليه إيضاح آرائه حول المعتقدات العباراتيّة «معتقدات القضايا» المصرّح بها في القرآن من قبيل الإيمان بالله والآخرة؟ فهل يعتبر هذه العبارات خالية من المعنى أساساً، أم يَعدُّها قضايا تاريخيّة وأساطيريّة؟

والواضح أنّ شاهد **شبستري** في هذا الخصوص يَقصُر عن المدعى. نحن نعترف بتباين آراء الفلاسفة، والمتكلّمين، والعرفاء، بيد أنّ هذه الاختلافات ناجمة عن تبايناتهم المنهجيّة في معرفة الحقائق والتي تأخذ بيد كلّ فريق إلى تصوّرات معيّنة، ولا تعني على الإطلاق اختلافاً ماهويّاً في معتقداتهم المعرفيّة.

3 ـ عنوان «**التحليق في غيوم اللّاعلم**»[2] يعاضد بالضبط التقرير غير الواقعيّ للإيمان. طبقاً لهذا التقرير يسبح الإنسان المؤمن في أجواء وظروف غائمة ومضبَّبة تماماً ولا يدري بأيّ اتجاه يسير[3]. ولهذا المنحى من دون شك آفاق تشكيكيّة يتحوّل الظفر بالحقيقة على أساسها إلى ضرب من الطموح عصيّ على التحقيق[4]. في هذا المجال يكتب **دون كيوبيت** انطلاقاً من موقف وضعيّ:

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 14.

(2) استعار **شبستري** هذا التعبير من أحد العرفاء المسيحيّين، مجلة **كيان**، العدد 52، ص 14، وجعله عنوان أحد بحوثه حول الإيمان.

(3) المصدر نفسه.

(4) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 175.

تتوفّر لدينا اليوم ضوابط واختيارات جدّ متطوّرة لما يُعدُّ معرفةً. وحسب هذه المعايير لا تنتمي أيّ من المعتقدات الدينيّة اليوم للهيكليّة العامة للعلم الممكن الاختبار[1].

ويقول في موضع آخر:

الواقعيّة في الدين قضت نحبها وغابت منذ فترات طويلة. إننا نعيش في عصر تمّت فيه أنسنة الدين تماماً [صُيِّرَ فيه الدين شيئاً إنسانياً] وصار اللّاهوت شبيهاً بالفن[2].

ولا ريب في أنّ ما سنسوقه في القسم التالي حول نقد ماهيّة العقلانيّة يغنينا عن نقد الإيمان غير الواقعي[3].

وإذا وافق **السيد شبستري** هذه الرؤية فلن يعود بمقدوره اتخاذ موقف واقعيّ. الأمر الذي يبدو أنه صرّح به في بعض المواطن[4]. من هنا يبدو أنّ الفكرة القائلة «النسبية مرفوضة لدى الإنسان المؤمن» قد لا تكون مقبولةً لديه.

4 ـ من زاوية أخرى نراه يعتمد اعتماداً كبيراً على كتابات **تيليش** وعباراته الخاصة حينما يتحدّث عن دور النقد والشكّ في الإيمان. ها هو **تيليش** يكتب في «**حركية الإيمان**»:

إذا أُخذ الإيمان بمعنى الاعتقاد بصدق شيء معين، عندئذٍ لن يكون الشكّ منسجماً مع العمليّة الإيمانيّة. لكن إذا

---

(1) **دان كيوبيت**، ص 27.

(2) المصدر نفسه، ص 30.

(3) لمزيد من نقد الإيمان غير الواقعيّ انظر: **استيفن ديفيس**، **ضد الإيمان غير الواقعيّ** إلى الفارسيّة للفارسيّة **إبراهيم سلطاني**، مجلة **كيان**، العدد 52، ص 45 ـ 47.

(4) كنموذج انظر: **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 382 ـ 383.

اعتبر الإيمان هياماً أخيراً فسيكون الشكّ عنصراً ضرورياً للإيمان. الشكّ ضروريّ للمخاطرة. الشكّ المضمر في الإيمان لا يُعنى بالواقع أو النتائج[1].

ويتابع قائلاً:

الشكّ الوجوديّ لا يسألُ عن صدق أو كذب قضيّة [عبارة] معيّنة، ولا يرفض أية حقيقة محدّدة، إنّما الشكّ الوجوديّ هو الوعي بالتزلزل واللّاأمن في أية حقيقة وجوديّة. الشكّ الكامن في الإيمان يتقبّل هذا التزلزل وانعدام الأمن[2].

ويؤكّد **شبستري**، على خطى **تيليش**، أنّ الشكّ الإيمانيّ ليس من سنخ الشكّ الفلسفيّ والمعرفيّ، إنّما يعتبره من سنخ اليأس. وهو ما تطرَّق إليه **تيليش** أيضاً:

للتأمّل في بنية الإيمان والشكّ أهميّة علميّة بالغة. كثير من المسيحيّين والمنتمين للفئات الدينيّة الأخرى يشعرون بالاضطراب، والتقصير، واليأس في ما يتّصل بشيء يُدعى «فقدان الإيمان» بيد أنّ الشكّ الجاد يعاضد الإيمان[3].

ينبغي القول على مستوى نقد هذه الفكرة: ما هو الدليل أو المسوّغ لهذا التوحيد بين الشكّ والإيمان؟ هل بوسع **الدكتور شبستري** أن يسوق وثيقةً لغويّة أو قرآنية واحدة لصالح هذا الادّعاء؟ يمكن للشكّ أن يمهّد الطريق لليأس، بيد أنّ اليأس لا يُسمّى شكّاً بحال من الأحوال[4].

---

(1) **بول تيليش**، حركية الإيمان ص 34.

(2) المصدر نفسه، ص 36.

(3) المصدر نفسه، ص 38.

(4) **محمد تقي فعالي، الإيمان والتحدّيات المعاصرة**، ص 84.

في 2 ـ 2 (النقد رقم 4) أشرنا إلى الآيات والروايات التي ترفض الجمع بين الشكّ والإيمان. أضف إلى ذلك أنّ **الدكتور شبستري** يجب أن يوضح كيف يمكن العثور على نقد أساسي في الإيمان الذي يعتقد هو أن لا سبيل لأيّ اعتقاد عباراتي إليه، لأنّه مجرّد شعور وتجربة روحيّة داخليّة؟! إذ هل يمكن ممارسة النقد في غير المجالات المعرفيّة؟

5 ـ يرى الكاتب أنّ عدم التقيّد بأيّة معطيات جزميّة شرط من شروط الإيمان، لكنّه لا يفصح عمّا يقصده من الجزم، فهل يعتقد أنّ القضايا والعبارات العقيديّة كافة هي معطيات جزميّة أم أنّه يستثني بعضها من حيّز الجزم؟ والواقع أنّ تعابيره هنا مضطربة وغير راسخة، فمن جهة يرى أنّ التصديق المنطقي النابع من التفكير لقضيّة معيّنة أو مبدأ عقيديّ حالة مختلفة عن الوقوع في أسر الجزم[1]، ومن جهة ثانية لا نراه يعير أية قضيّة اعتباراً نهائيّاً[2].

6 ـ ما يقوله **الدكتور شبستري** في تفسير الآية 110 من سورة يوسف ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ﴾.. لا ينسجم إطلاقاً مع تعاليمنا المعرفية. فللأنبياء باعتقاد الإماميّة منزلة معرفيّة وعمليّة سامقة تنزّه أذهانهم وضمائرهم وسلوكهم عن الخطأ والوهم والمعصية بالمرّة. إذا كان الرسول الذي يُفترض أنه نموذج لمعتنقي الدين مُبتلىً بمثل هذه الأوهام فما سيكون حال سائر المؤمنين وما يمكن أن نتوقّع منهم؟! التفسير الذي يقدّمه **شبستري** للآية المذكورة عولج سابقاً من

---

(1) **محمد مجتهد شبستري الإيمان والحرية**، ص 42.

(2) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 13.

قبل كبار المفسّرين وأعلنوا رفضه[1]. وعلى الرغم من أنّ اختلافات حادّة ظهرت بين المفسّرين في تفسير هذه الآية وقراءتها[2]، ووحدة السياق لا تتطابق كثيراً مع التفسير الشائع لها[3]، فإنّ هذا التفسير (الناس هم الذين ظنّوا أنّ الأنبياء قد كَذَبُوا عليهم) تعاضده التفاسير الروائية[4]، ويتلاءم مع العقائد الشيعيّة، لذا فهو المقبول والمعقول بدرجة أكبر من سائر التفاسير.

3 ـ ماهيّة العقلانيّة

بعدما ناقشنا ماهيّة الإيمان وحيثيّاته من وجهة نظر المفكّرين المنظورين بشيء من التفصيل، نحاول في ما يلي الخوض في ماهيّة العقلانيّة، وطبيعة البحوث العقلانيّة حتى نستطيع، في ضوء ذلك، رسم صورة واضحة عن دور العقل في أصل الإيمان، وكذلك دوره في إثبات واختبار القضايا الدينيّة. بتعبير آخر: إذا أردنا معرفة مكانة العقل في مملكة الدين من وجهة نظر هذين المفكِّرين، وإلى أيّ مدى تكتسب المنظومة الدينيّة اعتبارها وقيمتها من العقل، فلا بدّ لنا

---

(1) كنموذج انظر: **أبا علي الطبرسي، مجمع البيان**، المجلّد الثالث، منشورات ناصر خسرو، ص 415؛ كذلك: **الفخر الرازي، التفسير الكبير**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ذيل الآية 110 من سورة يوسف.

(2) انظر: عدداً من الكتّاب بإشراف **ناصر مكارم شيرازي، التفسير الأمثل**، المجلّد 100، ص 99 ـ 100؛ كذلك: **محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب**، المجلّد 12، بيروت، دار الإحياء، ص 51.

(3) خصوصاً ما ذكره **العلّامة الطباطبائي** في ذيل الآية؛ انظر: **الميزان**، المجلّد 11، ص 279.

(4) انظر: **سيد هاشم البحراني، تفسير البرهان**، المجلّد الرابع، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ص 239.

من مناقشة ماهيّة العقلانيّة وحدودها من وجهتَي نظرهما.

قبل الخوض في تصوّرات المفكّرَين المحترمَين لا بد من الإدلاء بإيضاحات مجملة حول العقلانيّة (Rationalism).

تُستخدم مفردة العقلانيّة للإشارة إلى نظريّات ورُؤى كونيّة ونهضات فكريّة متنوّعة أهمّها الرؤية الكونيّة أو المنظومة الفلسفيّة التي تُشدِّد على قدرة العقل القبلي على استيعاب الحقائق الأساسيّة في العالم. روح العقلانيّة بهذا المعنى تُعيد إلى الذهن فلاسفةً معيّنين من القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر أبرزهم **ديكارت، واسبينوزا، وليبنتس**. أما في القرن الثامن عشر فقد استخدمت هذه المفردة ببعض التسامح للتعبير عن نظريّات بعض مفكّري عصر التنوير ممن كانت لهم رُؤى متفائلة بشأن قدرة البحوث العلميّة والعقليّة على إسعاد البشر وتوفير أُسُس نظام اجتماعيّ حُرٍّ ومتناسق. ولهذا النمط من العقلانيّة، وخلافاً لعقلانيّة القرن السابع عشر، خصوصيّة مناهضة للدين أو لادينيّة تشمل النزعة التجريبيّة أيضاً[1].

على أساس ما مرَّ بنا في الفصل الأوّل (**تاريخ العلاقة بين العقل والدين**)، فإنّ العقلانيّة القصوى عنوان منحى ينظر إلى كلّ شيء من نافذة العقل، ويرى العقل في غاية القدرة والإبداع في ما يتّصل بإدراك الواقع واستيعابه. ولهذا المنحى طبعاً طرفان متناقضان تماماً: العقلانيّة المتطرِّفة المناهضة للدين، والعقلانيّة المتطرِّفة الدينيّة[2]. والمصطلحان المذكوران ربما أمكن إدراجهما في منحى «العقلانيّة القصوى» هذا.

---

(1) **برنارد وليامز، العقلانيّة**، ترجمه إلى الفارسيّة **محمد تقي سبحاني**، مجلة **نقد ونظر**، العدد 2، السنة الأولى، ربيع 1995 م ص. 109 ـ 111.

(2) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 74.

ومن المفيد القول إنّ العقلانيّة النقديّة منحى آخر تأثّر بفلسفة **كانط** النقديّة، وهي خلافاً للعقلانيّة القصوى المتفائلة بالعقل أكثر من الحدّ الطبيعيّ[1]، تنظر إلى قدرات العقل نظرة أكثر تواضعاً وأضيق حدوداً[2]. وتجدر الإشارة إلى أنّ أتباع العقلانيّة النقديّة، وخلافاً للمذاهب السابقة، لا يُصدِرون على الإطلاق أحكاماً نهائيّة حاسمة حول الحقيقة وقيمة الأشياء، ويُشدِّدون على ضرورة الترحيب بالآراء المنافسة لأنّهم يفتقرون إلى أيّة ضمانة عقليّة مُحرَزة لصواب آرائهم، وبذا فهم بأمسِّ الحاجة إلى وجهات النظر المنافسة من أجل نقد آرائهم وتشخيص إيجابيات الآراء الأخرى. وهكذا نراهم يؤكّدون على الطبيعة اللّانهائية وغير المتوقِّفة للتأمّلات النقديّة[3].

وفي ما يلي إطلالة على آراء الدكتور سروش في هذا الباب:

3 ـ 1 ـ رؤية الدكتور سروش

في سياق آرائه حول هذا الباب، يعتقد **سروش** أنّ العقل حالة ذات مراتب ومعانٍ مختلفة، يقول:

> **المعنى الأوّل للعقل هو تلك القوّة أو الملكة التي تُميِّز الإنسان عن الحيوانات. المعنى الثاني هو العلوم أو البديهيّات التي يجدها الإنسان من تلقاء نفسه. والمعنى الثالث هو العلوم الاكتسابيّة التي يتعلّمها الإنسان، سواء تلقّاها عن طريق الحسّ، أو عن طريق التجارب العرفانيّة والمكاشفات الوجدانيّة، أو بفضل التفكير المنطقيّ**

---

(1) انظر: **إيمانوئيل كانط، التمهيدات**، ترجمه إلى الفارسيّة **غلام علي حداد عادل**، طهران، مركز النشر الجامعي، 1997 م، ص 224.

(2) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 87.

(3) المصدر نفسه، ص 89 ـ 90.

والفلسفيّ. العقل الناقد أو النقد العقلانيّ من مراتب وشؤون هذا العقل. والمعنى الرابع للعقل العقل «المفكِّر بالعواقب» أو «العقل المعادي» وهو أسمى مراتب العقل. وفيه تجتمع «العلوم» و«القِيَم» معاً ويستفاد منها إلى جانب بعضها البعض[1].

ويقول **سروش** بعد هذا التصنيف: إن ما يُسمّى عقلاً من وجهة نظر الشرع، وتغدق عليه المدائح والثناء، هو النوع الرابع من العقل[2].

لكنّه يؤكّد في كثير من محاضراته وكتاباته على العقلانيّة النقديّة التي تعدُّ شعبةً من شُعَبِ النوع الثالث من العقل. وللمثال نسوق في ما يلي سطوراً من أحد حواراته:

موقفي في الحقيقة هو موقف العقلانيّة المُعقَّدة أو العقلانيّة النقديّة، بمعنى أنّ العالم الواقعيّ سواء كان ديناً، أم فلسفةً، أو طبيعة، فهو أعقد بكثير من أن نستطيع إصدار أحكام عقليّة بسيطة في حقّه، أو أن نركن إلى أطروحة واحدة على نحو الجزم. النقد الجمعيّ أو القابليّة للنقد من أهم الأدوات القادرة على تعقيد نظرياتنا أكثر، والتقدُّم بها إلى الأمام أكثر، والاقتراب بنا من الحقيقة على أغلب الظنّ... الادعاءات في العقلانيّة النقديّة أكثر تواضعاً، وإمكانيّة وقوع الإنسان في الخطأ حالة يُنظر إليها بكلّ جِدّ[3].

---

(1) **عبد الكريم سروش، التديّن والعقلانيّة**، مجلة **كيان**، العدد 12، ربيع 1993 م ص 9.

(2) المصدر نفسه، ص 11.

(3) مجلة **كيان**، العدد 4 ـ، ص 5؛ انظر أيضاً: **معنى العلمانيّة وأساسها**، مجلة **كيان**، العدد 26، ص 6، صيف 1995 م.

في موضع آخر، يطلق **سروش** على حصيلة العقل إذا عُدّ مخزناً للحقائق اسم «**الحقّ القسريّ**» الذي لا مجال واسعاً فيه للنقاش والمؤاخذة. وهو يرتكز على فكرة أنّ مهمة الإنسان العاقل هي في الأساس البحث النشيط والمتحرّي وليس القعود والانفعال والانتظار، لينطلق منها إلى ترجيح «**العقل طريقاً**» على «**العقل جامعاً للحقائق**»، وتفضيل «**الخطأ المنهجيّ**» وهو من لوازم العقل على «**الحقّ القسريّ**»، إذ في تلك الأخطاء والأحكام الباطلة حركةٌ وتوثّب، ولذلك ينبغي عدم النظر إليها كآفات، إنّما ينبغي الترحيب بها والنظر إليها بإيجابية[1].

وعلى هذا الأساس، يرى أنّ من الاستحقاقات الواضحة للعقلانيّة النقديّة فكرة أنّ معظم يقينيّات البشر ليست أكثر من ظنون بالنسبة إلى الماضين الذين كانوا يفكّرون في الواقعيّة البسيطة يعد بلوغ اليقين عمليّة جد سهلة، إلّا أنّ العلماء المعاصرين يسبحون في الظنّ أكثر من غرقهم في اليقين، وقلّما يوجد اليوم علم يزعم لنفسه اليقين الأبديّ المطلق[2].

وأخيراً، ينبغي ألّا يغيب عن البال أنّ **الدكتور سروش** يرى للعقلانيّة الإنسانيّة هويةً تاريخيّةً، وجمعيّة، وجارية، وتكامليّة، ومُوفّقة تسير دوماً في طريق النموّ والتهذيب والتزايد[3]. ومع أنّ هذه العقلانيّة ممتزجة بالأخطاء، وتلك الأخطاء جزء منها، إلّا أنّ مسار المعرفة والعقلانيّة البشريّة العام هو باتجاه صلاح البشريّة وخيرها[4].

---

(1) **أرحب من الإيديولوجيا**، ص 237 ـ 241.

(2) **عبد الكريم سروش، العلمانيّة، التراث والعلمانيّة**، الطبعة الأولى، طهران، صراط، 202 م، ص 68 ـ 69.

(3) **القبض والبسط النظريّ للشريعة**، ص 101.

(4) مجلة **كيان**، العدد 26، ص 8.

3 ـ 2 ـ رؤية الدكتور شبستري

من جهته،يرى **شبستري** أن الكلام الإسلاميّ يقول بالعقلانيّة القصوى، وتبرز فيه صفتان بوضوح كبير:

1 ـ إنّه ينشدُ العقائد والحقائق المتطابقة مع الواقع مائة بالمائة.

2 ـ إنّه يعتبر القضايا والعقائد الإيمانيّة ممكنة الإثبات عن طريق العقل مائة بالمائة.

بيد أنّ هاتين الصفتين تركتا مكانهما اليوم لصفات أخرى، حيث غاب الجزم الفلسفيّ والعلميّ عن الفضاء الفكريّ الحديث، وأضحى البحث عن اليقين كما كان القدماء يمارسونه عمليّة لا جدوى منها، حيث سيطر اللّاجزم على التفكير البشريّ في الميادين كافة[1]. وها هو يكتب:

> **معنى عدم الجزم الفلسفيّ والعلميّ في العصر الحديث أنهم اليوم لا يتوقّفون في عالم الفلسفة والعلم توقّفاً مطلقاً أمام أية قضيّة علميّة أو فلسفيّة، ولا يعتقدون أنها المرحلة النهائية والأخيرة الممكنة للبحث والتحقيق والتعقّل... إذن اللّاجزم العلميّ والفلسفيّ معناه النقد والدراسة المستمرّة لمقدّمات الأدلّة ومبانيها، ونتائجها تعني النقد المتواصل[2].**

وفضلاً عن العقلانيّة النقديّة يشدّد شبستري، شأنه شأن سروش، على العقلانيّة كمنهج، والتي يجد الإنسان نفسه فيها مخلوقاً يتحرّك ويسير باستمرار، وليس له أيّ هدف أو محطّة نهائيّة معيّنة، وكأنه هو

---

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 172.

(2) المصدر نفسه، ص 256.

نفسه الطريق والسائر في الطريق والمقصد الذي ينتهي إليه الطريق. في هذا الفضاء الفكريّ، ليس أسلوب الإثبات شيئاً ذا بال ولا ذا فائدة، إنّما ينصبُّ كلُّ هَمِّ الإنسان وغمِّه على حلِّ مشكلة معيّنة وليس إثباتها[1].

إنه يؤكّد على أنّ التفكير مُتحرِّر من الوجود[2]، وأن المنظومات الفلسفيّة القائلة بتطابق الذهن والواقع قد نُسخت وانقرضت[3]، لذلك ينبغي لنموذجنا حول المعرفة والحقيقة أن يتغيّر. في مثل هذا الفضاء يفتقر العالم والإنسان إلى صورة معيّنة، ويعجز العلم والفلسفة عن تقديم صورة ثابتة للعالم والإنسان، وبهذا لا يجد الإنسان أيّة قاعدة راسخة يرتكز عليها[4].

وبالتالي، من المناسب التذكير بأنّ **شبستري** يعترف بعقلانيّة اسمها «**العقلانيّة الإسلاميّة**»، ويعدها ثمرة أربعة عشر قرناً من التحدّيات الفكريّة والعمليّة بين المسلمين. وليست هذه العقلانيّة تراث جماعة معيّنة، إذ إنّ لها أبعادها الكلاميّة والعقيديّة، والفلسفيّة، والعرفانيّة، والفقهيّة، والسياسيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والفنية، وهي ظاهرة تاريخيّة متطوّرة. وعلى أساس البنية الذاتيّة للإسلام، لم يكن لهذه العقلانيّة في أيّ وقت من الأوقات زعماء وسَدَنَة رسميّون، لذلك كان تباين المشارب وشدّة التحدّيات بينهم حالة بارزة جدّاً لا يمكن حصرها في أيّ بعد من أبعادها[5].

---

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 173.

(2) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 57.

(3) المصدر السابق، ص 382 ـ 383.

(4) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 173.

(5) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 90.

3 ـ 3 ـ نقود وآراء

1 ـ لا ريب في أنّ ما أورده **الدكتور سروش** حول معاني العقل صحيح تماماً. كما أنّ قوله: المُراد من العقل في النصوص الدينيّة هو النوع الرابع من العقل قول صائب. طبعاً لا تفوتنا الإشارة إلى أنّ المعاني الأخرى للعقل مذكورة في الروايات والأحاديث بنحو أو بآخر. فقد استُخدمت هذه المفردة أحياناً للإشارة إلى مبدأ الإدراكات البشريّة، وأحياناً أخرى للإشارة إلى نتائج هذه الإدراكات، ولها في كلّ واحدة من هاتين الحالتين استخدامات مختلفة[1]. ومعظم الأحاديث الواردة حول العقل والجهل، وأسباب العقل وعقباته وآثاره وعلاماته، تشير إلى المعنى الرابع منه[2]. إلّا أنّ ما يدعو إلى التريّث والتدبّر هو المنحى الذي يتخذه **الدكتور سروش** في قضيّة العقلانيّة حيث يركز على المعنى الثالث منه. فمع أنّه يرى النوع الرابع من العقل أسمى مراتب العقل، نراه يغفل عن إيلائه الأهميّة المناسبة في غالبية آرائه وطروحاته، خصوصاً في مسألة «**دور العقل في الإيمان**» و«**تحدّيات الإيمان والعقلانيّة**»، حيث لا يُخصّص أيّ نصيب للعقل المعادي، وهذه الزلّة هي التي تفضي في الحقيقة إلى العديد من الأمور الأخرى الجديرة بالتأمّل.

---

(1) انظر: **محمد محمدي ري شهري**، **العقلانيّة في القرآن والحديث**، الطبعة الأولى، قم، دار الحديث، 1999 م، ص 19 ـ 22؛ كذلك: **أبو القاسم، علي دوست**، **الفقه والعقل**، الطبعة الأولى، طهران، المؤسسة الثقافية للعلوم والأفكار المعاصرة، 2002 م، ص 32 ـ 33، وكذلك: ص 44 ـ 45.

(2) **محمد محمدي ري شهري**، ص 23.

2 ـ في موطن آخر، يصنِّف الكاتب المحترم العقل إلى **«العقل مخزناً للحقائق»** و**«العقل الباحث»**، ويُرجِّح الثاني على الأوّل. (يلوح أنّ المراد من العقل مخزناً للحقائق هو العقل المعادي ذاته). ويعتقد **سروش** أنّ ثمرة العقل مخزناً للحقائق هي الحقّ القسريّ. ولا يبدو واضحاً ما هو تعريفه لـ «الحقّ». وإذا كان الشيء حقّاً ومتطابقاً مع الواقع فلا سبيل للقسر إليه إذ سيتقبّله الإنسان الباحث عن الحقيقة طواعيةً وبكلّ ترحاب. فهل المبدأ في كلّ مكان هو المناقشة والتشكيك والنقد حتى نراه يجافي العقل مخزناً للحقائق كلّ هذه المجافاة؟!

3 ـ يميّز **سروش** بين العقلانيّة النقديّة والنسبية، ويؤكّد على أنّ تعريف «الصدق» في العقلانيّة النقديّة هو الإدراك المتطابق مع الواقع، وإنّما تبرز المشكلات الكثيرة في تعيين المصاديق، إذ لا توجد علامة محدَّدة لبلوغ الواقع، وعلامات من قبيل البداهة واليقين و... إلخ المذكورة في الفلسفة التقليدية تَرِدُ عليها جميعاً مؤاخذات ونقود[1]. لكنّه من ناحية ثانية يصرّح بأنّ العقلانيّة غدت اليوم نسبية تماماً، حيث يقول:

كانت العقلانيّة في يوم من الإيمان بمعزل عن النسبيّة، وقد أضحت اليوم نسبيّةً[2].

ويقول في موضع آخر:

لكلّ عصر عقلانيّته الخاصة به والتي يعتبرها مقبولة ومسلّماً بها، ولا مجال للنقاش فيها. الإنسان في كلّ عصر ينظر

---

(1) مجلة كيان، العدد 40، ص 5 ـ 7.

(2) أرحب من الإيديولوجيا، ص 236.

على أساس عقلانيّة وبديهيّات عصره إلى عقلانيّة وبديهيات الأعصر الأخرى فيبقى في حيرة منها[1].

الملفت للنظر أنّ **شبستري** يجاري **سروش** في التمييز - من ناحية - بين النقديّة المستمرّة ونزعة التشكيك والنسبيّة في الحقيقة، حيث يرى الأولى مجرّد تنقّل من يقين إلى آخر[2]، لكنّه يُسجِّل من ناحية أخرى أفكاراً لا نجد حتى فروقاً طفيفة بينها وبين النسبيّة:

حينما يبدأ الإنسان يفكّر في التفكير نفسه، لن يكون ثمة معيار ثابت وجزميّ ونهائيّ للصحّة والسقم. إنّه التفكير نفسه مَن يجب أن يَعرِض معياراً للتفكير والحق والباطل والحقيقة والخطأ[3].

يُستشف من هذا الكلام أنّ العقلانيّة التي يميل إليها المفكّران **سروش وشبستري** مستلهمة استلهاماً قويّاً من النتاجات الفلسفيّة الغربيّة التي تتموّج فيها عناصر واضحة من الشكّ. في السياق عينه يكتب **آتين جيلسون**:

قال أمريكيّ من مدوِّني آثار إنجلس مؤخراً: جميع المذاهب الفلسفيّة من قبيل أصالة العمل، وأصالة الواقع الجديد، وأصالة السلوك و... التي ظهرت لحدّ الآن في بريطانيا والولايات المتحدة تحت عنوان الفلسفة، ما هي

---

(1) **عبد الكريم سروش، الدين والعالم المعاصر**، مجلة **آفتاب**، العدد 13، آذار 2002 م ص 52؛ انظر كذلك: **الأسرار ونبذ الأسرار**، مجلة **كيان**، العدد 43، صيف 1998 م ص 21.

(2) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 256.

(3) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 57 - 58.

إلّا ظِلال متنوّعة لمذهب اللّاأدرية[1].

ويكتب الشهيد مطهّري:

يذكر بيرهون مؤسّس مدرسة الشكّ عشرة أسباب يقول: إنّها تقضي على القيمة الحاسمة للمعلومات... وقد ظهرت في القرون الحديثة مذاهب أخرى تتّحد جميعها ـ رغم تبايناتها الجزئيّة ـ حول هذه المسألة مع مدرسة الشكّ، ومنها على سبيل المثال المدرسة النقديّة الألمانيّة لدى كانط، والمدرسة البراغماتيّة لدى وليام جيمز[2].

انطلاقاً مما سبق، على مثقفينا أن يُفصحوا بالتالي: هل هم ملتزمون بالواقعيّة حتى وإن كانت من النوع النقديّ أم لا؟ إذا كانوا واقعيّين ويعتبرون التطابق مع الواقع مناطاً بالصدق والحقيقة فلن يعود بمقدورهم التحدّث عن العقلانيّة والبديهيّات النسبيّة. ليس لدينا حقيقة نسبية، فنحن إما واصلون إلى الحقيقة أو غير واصلين. في الحالة الأولى نكون قد وصلنا إلى الواقع، وفي الحالة الثانية نكون على خطأ، وعلى كلّ حال ستكون فكرة «**الحقيقة متغيّرة حسب الأشخاص والعصور**» غير معقولة وتعبيراً آخر لنزعة الشكّ.

ويبدو أنّ الثغرات التي تعاني منها الواقعيّة البسيطة، وبدلاً من أن تدفع المستنيرين إلى الاعتدال في نزعتهم العقلانيّة، ساقتهم إلى الشكّ بنوعه الجديد، وهذا ما يلاحظ على نتاجاتهم بوضوح.

4 ـ لقد أكّد **سروش** في مواطن عديدة على الهويّة الجمعيّة

---

(1) **اتين جيلسون، نقد الفكر الفلسفي الغربيّ**، ترجمه إلى الفارسيّة **أحمد أحمدي**، الطبعة الرابعة، طهران، منشورات حكمت، 1994 م، ص 269 ـ 270.

(2) **مرتضى مطهّري، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي**، ص 10.

والجارية للعقلانيّة والعلم، لكنّه لم يقدّم أبداً دليلاً متيناً مقنعاً لادعائه هذا؛ الادعاء الذي يرتكز إلى فكرة **«العالم الثالث» لكارل پوپر**[1] والظاهر أنه وهمٌ لا دليل عليه. إذا تفلسف شخصٌ وتعقّل على انفراد في قضيّة معيّنة، ووصل في النهاية إلى موقف علمي بشأنها، فهل سيعتبر نشاطه هذا بسبب افتقاره للطابع الجمعيّ والجاري خارج نطاق العقلانيّة والعلم، ولا يمكن اعتبار صاحبه عالماً ولا نتائج بحثه من ضمن العقلانيّة والعلم؟! إذا جرى اعتبار هذا الزعم صائباً فهو صائب بخصوص الفروع العلميّة (discipline) فقط كالفيزياء والكيمياء... وليس له أيّ موجب في المعرفة العباراتيّة أو معرفة القضايا (Propositional Knowledge)، إذ إن القضيّة قد تكون بالنسبة إليّ في ضوء مجموعة المعلومات التي أحملها مسوَّغة وصادقةً، ولذلك أعتبرها علماً. ومن هنا يكتسب هذا النوع من القضايا هويّةً فرديّةً وليس هويّة جمعيّة[2].

5 - يكتب **الشيخ شبستري** أنّ الجزم الفلسفيّ والعلميّ غائب عن المناخ الفكريّ الحديث، وأنّ اللّاجزم يهيمن على تفكير الإنسان في المجالات كافة. هذه الفكرة تنطوي على مفارقة وناقضة لنفسها. فإذا زال اليقين والجزم عن كلّ المجالات

---

(1) لمزيد من المعلومات حول العوالم الثلاثة وخصوصاً العالم الثالث؛ انظر: **كارل بوبر، المعرفة العينيّة**، ترجمه إلى الفارسيّة **أحمد آرام**، الطبعة الأولى، طهران، منشورات علمي فرهنكي، 1995 م، ص 119 - 136؛ وكذلك ص 175 - 186؛ وكذلك: **لا زال البحث قائماً**، ترجمه إلى الفارسيّة **سيامك عاقلي**، الطبعة الأولى، طهران، نشر كفتار، 2001 م، ص 337 - 356.

(2) انظر: **مصطفى ملكيان، أسئلة حول المعنويّة، التراث والعلمانية**، ص 401، 403.

فكيف تطرح إذن مثل هذه القضيّة بكل قطع وجزم؟ وإذا كانت هذه القضيّة هي اليقينيّة فقط دون غيرها فلا يشملها الحكم المنظور، أفلا يكون هذا نقضاً لقولكم؟ وعلى حدّ تعبير **جلال الدين الرومي المولوي**:

مثلُك إذن كمَثَلِ طارقِ الباب الذي يسمعُ الخواجه يقولُ من الداخل: الخواجه غير موجود.

الطارقُ يفهمُ من «غير الموجود» أنه «موجود»، لذلك لا يكفُّ عن طَرْقِ الباب.

بالإضافة إلى ذلك، ينبغي على **شبستري** الإجابة عن السؤال التالي: هل يشمل هذا الادّعاء الحقائق الرياضيّة والهندسيّة وبعض الحقائق الفلسفيّة كاستحالة اجتماع النقيضين أم لا؟ لا يبدو أنه يشكّ في هذا المبدأ الفلسفيّ على الأقل، ولا يعتبره ممكن النقد على الدوام، لأنّه في هذه الحالة يكون قد تجاهل في أقواله وكتاباته التزامه العملي بهذا المبدأ. ثم إنّ الأفكار التي يطرحها حول معيار الصحة والسقم، والنموذج الجديد للحقيقة والمعرفة، تقنعنا قناعة أكيدة بأنّه غير ملتزم بنظريّة التطابق مع الواقع، إنّما يميل بشكل من الأشكال إلى نظريّة «الفاعليّة» في تعريف الصدق، وهي نظريّة سوف نناقشها لاحقاً.

النقطة الأخيرة هي أنّ على **شبستري** إيضاح ما إذا كان ملتزماً بالعقلانيّة الإسلاميّة أم لا؟ وإذا كانت إجابته عن هذا السؤال سلبية فما هي الأسباب التي تدعوه إلى القول بعدم كفاءة هذه العقلانيّة؟ وإذا كانت الإجابة إيجابية فما هي العلاقة التي يقيمها بين هذه العقلانيّة ونزعة الشكّ؟

4 ـ دور العقل في الإيمان

بعدما سلّطنا الأضواء على ماهيّة الإيمان وعلاقته باليقين والشكّ، وكذلك ماهيّة العقلانيّة من وجهة نظر **سروش وشبستري**، يبدو أن الأرضيّة قد توفّرت الآن بنحو كافٍ لدراسة دور العقل في أساس الإيمان، وسائر القضايا اللّاحقة. وبهذا سنوضح هل يرى المفكّران مكانةً إيجابيّة مفيدة للعقل في تكوين الإيمان ومنعطفاته أم يعتبران دوره في هذا الخصوص سلبيّاً هدّاماً، أم أنهما لا يقولان بوجود أيّة صلة بين هذا وذاك؟ ومن البديهيّ أن نبحث دور العقل في إثبات وتسويغ المعتقدات والقضايا الدينيّة في الفصل الرابع، لذلك سنقتصر في هذا القسم على دور العقل في أساس الإيمان، كما أنّنا سندرس علاقة العقل والدين وهي غير علاقة العقل والتديّن في قسم «الخاتميّة» من هذا الفصل.

4 ـ 1 ـ رؤية الدكتور سروش

ربما جاز الادعاء أنّ **للدكتور سروش** في هذا القسم أيضاً نظريّتين مختلفتين:

أ ـ إنّه يعتمد في النظريّة الأولى على جملة من الأحاديث الشريفة منها حديث مرويّ عن **الرسول الأكرم (ص)** يقول فيه: «لكل شيء عمود وعمود المؤمن عقله...»، ليؤكّد على المكانة السامقة للعقل في التديّن، ودوره المميّز في الإيمان. المسافة بين الإيمان والكفر هي «العقل» بمعنى أنّ الكافر لو كان عاقلاً لكان مؤمناً بلا شكّ. لذلك ثمة بين الإيمان والعقل ضرب من الآصرة لا انفصام لها. وبتعبير آخر بعث الله للبشر حجّتين: إحداهما حجة ظاهرة والثانية حجّة باطنة، وبالتالي فالعقل والرسول كلاهما من سنخ واحد، ويصبّان في سياق واحد، والعلاقة بين العقل والوحي

كالعلاقة بين العين والنظارات وليست من قبيل علاقات التضادّ[1].

جليّ أنّ **الدكتور سروش** يقول هذا في ما يتصل بالعقل الشرعيّ أو لنقُلِ العقل المعادي وعقل العاقبة. ولكن ما الذي يقوله بخصوص دور العقلانيّة النقديّة في الإيمان والتديّن؟

يعتقد في هذا الخصوص أن الإيمان الدينيّ يجب أن يعرض نفسه دوماً على النقد والعقل النقديّ، والغاية من هذا النقد هي تنقية الإيمان، ورفع الحجب، والوصول إلى الطبقات العميقة من التجربة والإيمان الدينيّين. وهو يقول موضحاً هذه الفكرة:

> **إذا توصّل الإنسان إلى نتيجة فحواها أنّ الإيمان عمليّة تدريجيّة الحصول وتقبل الزيادة والنقصان والتهذيب والتشذيب، عندئذٍ لن يعتبر مناقشة الإيمان شيئاً يتعارض مع أصل الإيمان. الإيمان والاعتقاد لا يتنافى تصديقاً وتصوّراً مع التطوّر والنقد. ما يتنافى منطقيّاً ومفهوميّاً مع التطوّر هو اليقين، وهو غير مندرج في معنى الإيمان والاعتقاد[2].**

من هنا يعتقد **سروش** أن التديّن ليس على شاكلة واحدة في العصور المختلفة، وإنّما يكتسب شكلُ الإيمان في كلّ عصر مضموناً معيّناً[3].

وهو يصنّف التديّن إلى ثلاثة أنواع متمايزة:

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 12، ص 10 ـ 12.

(2) المصدر نفسه، العدد 52، ص 52.

(3) عبد الكريم سروش، **معرفة الأسرار، والاستنارة، والتديّن**، الطبعة الرابعة، مؤسسة صراط، 1998 م، ص.309؛ كذلك: **القبض والبسط النظريّ للشريعة**، ص 170.

التديّن المصلحي (العاميّ)، والتديّن المعرفيّ، والتديّن التجربيّ[1].

وهو يعترف بأن نقد الإيمان يسلبنا الإيمان العاميّ، ولا ضير في ذلك؟ لكن التديّن المعرفيّ والإيمان القائم على الأدلّة والذي ينطلق أساساً من النقد والاستفهام، ينمو ويتصاعد بالنقاش والنقد[2].

ب ـ في نظريته الثانية يرى **سروش** الإيمان في أساسه شيئاً من سنخ الحيرة، وأمراً فرّاراً من العقل ولا يقبل الوقوع في أسر العقل. طبعاً هذه الحيرة ليست بمعنى الجهل وفقدان السلامة العقلية والنفسيّة، إنّما هي حيرة فوق العقل لا يصل إليها أيٌّ كان[3]. وهو يؤكّد أنّ متعلّق الإيمان أرحب من استيعاب إدراكنا ونحن لا ندرك إلّا وجوده، أما في مقام توصيفه فتبقى أذهاننا وألسنتنا عليلة متلعثمة، وما الأوصاف والبحوث الفلسفيّة والكلاميّة (وبعبارة أخرى الإيمان المعرفيّ) سوى أَخِيلة تنهار مقابل الحقيقة والإيمان المتحيِّر[4]، حيث إنّ الإيمان المتحيِّر نابع من الحقيقة فهو إيمان شامل وغالب، حتى يمكن القول إنّ الإنبياء أيضاً كانوا متدينين بهذا المعنى من التديّن[5].

ويمكن القول إنّ القاسم المشترك الذي يلاحظ على هاتين النظريتين هو قابليّة الإيمان على التحوّل والتطوّر، مع فارق أنّ الإيمان في النظريّة الأولى ليس عين التحوّل إنّما ينمو ويتصاعد

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 50، ص 22 ـ 26.

(2) المصدر نفسه، العدد 52، ص 53؛ كذلك: العدد 4، ص 8.

(3) مجلة **آفتاب**، العدد 8، ص 45.

(4) المصدر نفسه، العدد 10، ص 15.

(5) مجلة **نامه فرهنك**، السنة الأولى، العدد 3، ص 9.

ويرشد بأدوات النقد، أما في النظريّة الثانية فالإيمان هو التحوّل والقشعريرة والتلاطم الروحيّ والذهنيّ نفسه[1]، ولهذا تحديداً يهاجم **سروش** التوصيف العقليّ، إذ إنّ هذه الأُطُر إنّما تُصطَنع لاحتواء تلك القشعريرة وذلك التلاطم الروحي. وربما أمكن اعتبار **سروش** في فكرته هذه متأثراً بأتباع النـزعة الإيمانيّة خصوصاً **كريكغارد** الذي يقول:

> **في التحليل الآفاقيّ أي العقلانيّ تحديداً نخسر القلق الشخصيّ والحماسيّ اللّامتناهي الذي هو شرط لازم للإيمان وجزء لا يتجزّأ منه، حيث ينجم الإيمان من داخله[2].**

4 ـ 2 ـ نقود وآراء

1 ـ غنيّ عن الكلام أنّ الرؤية الأولى **للدكتور سروش** واقعيّة تماماً وتبعث على الأمل. إنّه يضع اليد بصواب ودقّة على منـزلة العقل الإيجابيّة في صناعة الإيمان. أَوَلَم يُبعث الأنبياء العِظام لتذكير العقل وإحياء مكتسباته الحَسَنة؟[3] لقد كانوا يدعون الناس إلى الإيمان، ويستخدمون في دعوتهم هذه الاحتجاجات والحِكَم البيّنة. ومن الجليّ أنّ الشيء إذا لم يكن معقولاً يقبل البرهنة فلن يقبل الدعوة العقليّة، والحال أنّ أُولي الألباب وأصحاب العقول دُعوا جميعاً إلى الإيمان. في هذا الصدد يشبّه **الدكتور سروش** بنحو مناسب العقل والوحي بالعين والنظارات اللتين لا تتعارضان إطلاقاً ولا تعرقلان

---

(1) **مجلة كيان**، العدد 52، ص 54.

(2) **سورين كريكغارد**، ص 67.

(3) **«ويثيروا لهم دفائن العقول»**، **نهج البلاغة**، الخطبة الأولى.

مهمّات بعضهما البعض، بل وتمنحان ـ في ظلّ علاقتهما التكامليّة المناسبة ـ الإنسان رؤيةً واقعيّة للحقيقة.

غير أنّ العجيب هو أنّه يمنح في موطن آخر الدور الرئيس للعقل الذي يضفي بنقوده وتجريحه على الإيمان، في كلّ عصر وزمان، شكلاً وملامح خاصة، ويسبغ عليه مضموناً جديداً. فأين هذا من العلاقة السابقة بين العقل والإيمان؟ والأكثر غرابة أن يُصار في هذا السياق إلى إنكار الدور المفتاحي لليقين في الإيمان، والحال أنّه اعترف بهذا الدور في مواطن عديدة (كما مَرَّ بنا في الفقرة 1 ـ 1). هذه الزلّات في الآراء ناتجة كلّها من عدم تحديد موقفه من ماهيّة الإيمان وماهيّة العقلانيّة، خصوصاً موقفه من العقل المعادي الذي يعتبره أسمى مراتب العقل، وهل هو ملتزم به أم تُراه يميل إلى العقل النقدي؟

2 ـ الاضطراب الآخر في وجهة نظر **سروش** هو التباين الماهَوي بين نظريّته الأولى ونظريّته الثانية، وهو اضطراب لا يسير كما سبق أن أشرنا وفق أي تطوّر فكريّ منتظم. ما يبدو غريباً للغاية هو: كيف يمكن من ناحية اعتبار الحيرة جوهر الإيمان، والادّعاء من ناحية ثانية أنّ الإيمان يكتسب في كلّ مجال مضموناً جديداً؟ وهل يبقى في عالم الحيرة والهروب من العقل مجالٌ للمحتوى والمضمون؟

إنه يرى هذه الحيرة المتعالية على العقل أساساً للإيمان في الوقت الذي يعتقد فيه أنّ الكثيرين عاجزون عن بلوغها. والسؤال الآن: هل يجب اعتبار الكثير من المؤمنين والمتديّنين ممن لم يقعوا في وادي الحيرة واحتراق العقل والفرار منه، هل يجب اعتبارهم خارج حيّز الإيمان؟ ويبدو أنّه في نظريّته هذه يحيل الدين والإيمان بالتمام إلى العرفان، وفي حين يصرِّح بثلاثة صنوف من التديّن، لا

يرى إلّا صنفاً واحداً منها (هو التديّن التجريبيّ) قميناً بعنوان التديّن!

في السياق ذاته يطرح السؤال: أليس الادعاء أنّ مُتعلَّق الإيمان أوسع من استيعاب إدراكنا لكنّنا ندرك وجوده؟ إذن كيف لا يمكن البرهنة على هذا الإيمان من حيث متعلَّقُهُ على الأقلّ في أصل وجوده واعتباره شيئاً معقولاً؟[1] مع أنّه لا يمكن ـ جزماً ـ في خصوص صفاته اعتبار الكلّيات خارجة عن حيّز الذهن والعقل، وإحالة كلّ تلك الجهود الفلسفيّة والكلاميّة القيّمة الرامية إلى وصف ذات الحق تعالى، إلى الأَخِيلة. إذا كان كلّ ذلك الوصف والكلام خيالاً فماذا يقول الكاتب المحترم حول الصفات العديدة لله تعالى الواردة في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة؟ وإذا كان الأنبياء مؤمنين بهذا المعنى الذي يراه فلماذا نراهم يتحدّثون من دون انقطاع عن الإله السميع، العليم، الرؤوف، الرحيم؟

3 ـ يعلن كاتبنا من ناحية أنّه لا يأبه إطلاقاً لانهيار الإيمان العاميّ لأنّ النقد ينمّي الإيمان المعرفيّ ويغذّيه، لكنّه يرى هذه النقود في موضع آخر مما يضعف الإيمان الدينيّ ويزلزله، ويعتبر ترجيح الإيمان المبرهن على الإيمان العاميّ ممّا لا دليل عليه[2]، وهو من ناحية ثانية يقول: إنّ الإيمان التجريبيّ المتحيّر إيمان شامل لا يطيقه الإيمان العامي ولا تطاله يده القصيرة، ويتصاغر أمامه حتى الإيمان المعرفي.

4 ـ أما الشيء الذي يستلهمه **سروش** من **كريكغارد** فهو ما يعرف على حدّ تعبير **روبرت آدامز** بـ «**دليل الوَجْد**». يدعّي **كريكغارد**

---

(1) **عبد الله جوادي، معرفة الدين**، الطبعة الأولى، قم، نشر إسراء، 2002 م، ص 181.

(2) مجلة **كيان**، العدد 10، ص 14.

وأتباع النزعة الإيمانيّة في إطار هذا الدليل أن البراهين العقلانيّة تنال من وجد الإيمان وهياجه وحماسته، وتغيّب المخاطر التي هي من لوازم الإيمان. وفضلاً عن النقد الرصين الذي يطرحه **آدامز** على هذا الادّعاء القائم على أنّ هذا الادّعاء نفسه يرتكز على برهان عقليّ[1]، ينبغي القول إنّه لا وجه له على الإطلاق في مناخ الإيمان الإسلاميّ، إذ إنّ العقل والإيمان في هذا المناخ يتّجهان باتّجاه واحد، وكلّما ازداد التدبّر والتحليل العقلاني ترسَّخ الإيمان وتعمَّق أكثر، وإذا كان ثمة فسحة لادّعاء أصحاب النزعة الإيمانيّة هذا فهي فسحة الإيمان المسيحيّ المناهض للعقل.

4 ـ 3 ـ رؤية الدكتور شبستري

يعتقد **شبستري** أنّنا نمتلك جذبة إيمانية لا مجال فيها للعقل والبراهين، فلا دور للعقل في الإيمان، وبالطبع فإنّ هذه الجذبة تعود في معظمها إلى الصدر الأوّل من الإسلام وزمن **النبي محمد (ص)**[2]، أما في العصور الأخرى فنراه يُشدِّد على دور العقل في تكوين الإيمان وفي استمراره.

لنقرأ ما يقوله في تبيين منزلة المعرفة العصريّة والعقليّة في تكوين الإيمان:

الركائز الفكريّة لكلّ إنسان، والتي بواسطتها تُفهم فكرةُ الله وتفسَّر، أو يتّضح معنى الرسول ودور النبوّة، تُستمد من

---

(1) انظر: **روبرت آدامز، أدلّة كريكغارد ضد البراهين الآفاقية في الدين**، ترجمه إلى الفارسيّة **مصطفى ملكيان**، مجلة **نقد ونظر**، العدد 3 ـ 4، صيف وخريف 1995 م ص 102 ـ 103.

(2) **الإيمان والحرية**، ص 91.

العلوم والمعارف المتوفّرة في كلّ عصر. هذه العلوم والمعارف، أي المعارف الموجودة للعالم، سواء كانت معارف فلسفيّة أم تجريبية، هي الأدوات الوحيدة التي تجعل تصوّرات الإنسان وتصديقاته حول الله والرسول ممكنةً... أُسُس الفكر الديني لدى الإنسان لا ترتوي سوى من هذا المنهل[1].

ينبغي الحفاظ على هذه العلاقة باستمرار في مقام بقاء الإيمان وتواصله، إذ إنّ الإيمان من وجهة نظر **الدكتور مجتهد شبستري** انتخاب واع ومصيريّ[2]، ولا يبقى هكذا إلّا إذا «كان هنالك على الدوام تواصلٌ وتعاطٍ معقولٌ بين كلام المؤمنين ومنطقهم وسائر من لهم كلام ومنطق آخر... وهذه الحركيّة والحيويّة غير متاحة من دون نقد جادٍّ للدين والتديّن والإيمان في المجتمع»[3].

الملاحظ مما تقدّم أنّ **شبستري** يعتقد، من ناحية، أنّ الإيمان مهما كان تعريفه وتصوّره يدور حول محور حرّية الإنسان[4]، ومن مصاديقها البارزة تحرُّر فكر الإنسان من كلّ أنواع الجزم[5]، ومن ناحية أخرى نراه يشدِّد على الطبيعة النقديّة للعقلانية، لذلك يركّز على التواصل بين هذه وتلك إلى درجة يقول معها في نهاية المطاف: «ثمة في الإيمان نفسه وفي جذوره، أو لنقل في منهج الإنسان المؤمن، لون من النقد التحتيّ التأسيسيّ.. ومن يتوفّر على

---

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 33.

(2) المصدر نفسه، ص 184.

(3) المصدر نفسه، ص 186.

(4) **الإيمان والحرية**، ص 11 ـ 42.

(5) المصدر نفسه، ص 42.

هذا الاهتمام الإيماني، ويحاول الحفاظ على اهتمامه، فعليه لأجل ذلك الاحتراز من كثير من ضروب التوقّف والمرواحة بما في ذلك التوقّف عند القضايا أو الجزميّات المختلفة»[1]. ومن وجهة نظره ليس من المهمّ أبداً في هذا الخضم أن يتعرّض الإيمان العاميّ والدين التقليديّ لدى غالبية الناس لخطر الزوال[2].

ممّا لا شكّ فيه أن شبستري يميّز بين هذا النقد والنقد الفلسفيّ[3]. ويبدو أنّ هذه الفكرة تنبع من كونه يعتبر التجربة الدينيّة أساس التديّن وأصله.. إنها التجارب الناجمة عن وجود الإنسان أمام قطب الألوهيّة والاهتمام المنجذب به، والإيمان يتغذّى من هذه التجارب[4]. على هذا المبنى يَفْرَغُ الإيمانُ من الماهيّة الفلسفيّة والاستدلاليّة[5]. لذلك يجب أن لا يواجه الإنسانُ اللهَ كمجهول يحاول حلّه كسائر المجهولات بالبراهين الفلسفيّة وأدلّة إثبات الصانع أو غير ذلك من البحوث الميتافيزيقيّة[6]. وحتى لو افترضنا أنّ هذا الوضع سيفضي إلى الاعتقاد بالله فهو خارج مساحة الإيمان[7]. والمعيار الذي يعرضه لتشخيص صلاح وصواب تلك التجربة والاهتمام هو تأثير ذلك الواقع المُجرَّب، وإيجادُهُ ثورةً وتغييراً في وجدان المؤمن وتعميقه لمعنى الحياة عنده. وبهذه الطريقة فقط يمكن

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 13.

(2) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 292.

(3) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 13.

(4) **حسن يوسفي أشكوري**، ص 162 ـ 164؛ كذلك: **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 440.

(5) مجلة **كيان** العدد 52، ص 14.

(6) المصدر نفسه، ص 13.

(7) المصدر نفسه، ص 11.

ويجب مواجهة الحقيقة الدينيّة وليس بالطريقة المنطقيّة أو بوضعيّة ذهنيّة انتزاعيّة[1].

وعلى الرغم من كلّ هذه التفاصيل لا يفتأ **الدكتور شبستري** يعتقد بضرورة توفير مجال النقد الخارجيّ بخصوص هذا الاهتمام والتجربة الدينيّة. فهذا النقد يؤدّي إلى تلاؤم القضايا العقيديّة في كلّ زمان مع حقيقة التجربة الإيمانيّة[2]. وبالتالي لا يتضح هل يَعتبر النقد الخارجيّ ذا صبغة عقلانيّة واستدلالايّة أم يراه بمعزل عن هذه الصبغة. وتصبح هذه الاستفهامات أكثر أهميّةً حينما نعلم أن **شبستري** يعتبر نقود **ماركس وفويرباخ** مؤثّرة في تنقية مضمون الإيمان وتعميقه[3].

4 ـ 4 ـ نقود وآراء

1 ـ يُستشفّ مما ذُكر آنفاً أن فكرة **الدكتور شبستري** القائلة إنّ الإيمان حالة انجذاب لا مجال فيها للعقل، مستلهمة من **بول تيليش** الذي يقول: إنّ الله ليس موضوعاً مُدرَكاً حتى نستطيع أن نعرفه، إنّما هو الوجود نفسه الذي نشارك فيه بواسطة صِرْفِ حقيقةِ كونه موجوداً.

لا يوافق **تيليش** رأي القديس **توما الأكويني** القائل إنّ الإنسان بوصفه موجوداً واعياً يمكنه أن يتوفّر على علم ومعرفة بالله سواء كان هذا العلم عقلانيّاً أم وحيانيّاً، وينحاز إلى رأي القديس **أوغسطين** حيث يعتقد أنّ وعينا لله ليس بالأمر الذي نحصل عليه من الخارج ونتيجة الروابط الفكريّة والذهنيّة، إنّما تعني معرفة الله إزالة أستار

---

(1) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 403 ـ 404.

(2) مجلة **كيان**، العدد 2، ص 13.

(3) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 186.

الاغتراب عن الذات[1]. بيد أنّ الخطأ الذي وقع فيه أمثال **تيليش** هو أنّهم اعتبروا وجود الله في المخلوقات مناقضاً لتشخّصه وتميّزه، وبالتالي رفضوا إمكانيّة التواصل المعرفيّ معه. إننا لا ننكر أن الإيمان يشعل انجذاباً ونوراً في وجود المؤمن، لكنّنا نعتبر هذا الوجد والانجذاب الإيماني نتيجة معرفة متعلّق الإيمان وليس شيئاً يسبق هذه المعرفة.

2 ـ القول إنّ الإيمان مهما كان نوع تعريفه وتصوّره يدور حول محور حرّية الإنسان قول مقبول ورصين. الإيمان عمل اختياري يقوم به الإنسان بفضل إرادته وحريّته، ويُزيِّن روحه وضميره بجواهره. لكن ادعاء أن من مصاديق هذه الحريّة تحرير الفكر من ربقة كلّ أنواع الجزم هو ادعاء شعاراتي لا أساس له. هل تستدعي حريّة الإنسان أن يرفض حتى البديهيّات والأصول والقوانين الضروريّة الحاسمة؟ هل يعتقد **شبستري** أنّ مساحة الحريّة من السعة بحيث تشتمل على رفض حتى الحقائق الرياضيّة والعلميّة؟ إذا كانت إجابته سلبية فيجب عليه إيضاح ما هو الخلل في الحقائق الدينيّة والعقليّة حتى يختزلها جميعاً باعتبارها جزميّات؟! أليست حريّة الفكر البشريّ قيّمة ومحترمة لأنّها الأداة التي يمكن للإنسان بفضلها الاقتراب من الحقيقة أكثر؟ وإن لم يكن الأمر كذلك إذن فليلتزم **الدكتور شبستري** بفكرة أنّ حريّة الإنسان واختياره العملي يمتدّان إلى حدود عدم التقيّد والالتزام بالقِيَم الأخلاقيّة والدينيّة، إذ لا ينبغي لأيّ عمل إنساني الخضوع لأسْر أيّة قيمة من القِيَم!

---

(1) **جون هيك**، ص 146 ـ 147؛ كذلك **محسن جوادي**، ص 45 ـ 46.

3 ـ في مضمار ماهيّة نقد الإيمان وطبيعته يلاحظ على عبارات **الدكتور شبستري** الاضطراب وعدم الرصانة. فهو من جهة يميّز بين هذا النقد والنقد الفلسفي، ومن جهة ثانية يرى نقود **ماركس وفويرباخ** مؤثّرةً في تنقية مضمون الإيمان.. النقود التي كان لها بلا مراء طابع عقلانيّ وفلسفيّ. أضف إلى ذلك أنّه لو اعتبر أساس الإيمان المواجهة والتجربة الدينيّة فأيّ مجال سيبقى للنقد (سواء كان نقداً فلسفيّاً أم غير فلسفي)؟ ويجدر القول إنّ الممارسة النقديّة غير متاحة إلّا على المستويات المعرفيّة، والتجارب الشخصيّة التي هي من سنخ المواجهة والإقبال والانجذاب الوجداني لا تخضع إطلاقاً لمعايير النقد. فهذا من قبيل أن نروم نقد حالة الخوف أو الخجل الفرديّ. من البديهيّ أنّ هذا النقد غير ممكن إلّا إذا ركزنا على الأُطُر المعرفيّة لهاتين الحالتين النفسيّتين.

4 ـ كما مرَّ بنا سابقاً، يتألّف الإيمان من ثلاثة أركان هي: المعرفة، والإرادة، والثقة. وكلّ ما يكون له دور مؤثّر في تكريس هذه الأركان الثلاثة يساعد على تعزيز الإيمان من دون ريب . ولأنّ الاستدلالات العقليّة والبراهين الفلسفيّة تُعزّز عنصر المعرفة سيكون لها بالطبع دور مؤثّر في تقوية الإيمان، لذلك فإنّ القول بأنّ هذه البحوث خارج مساحة الإيمان حتى لو أدّت إلى الاعتقاد بالله هو قولٌ لا أساس له. وهنا نسأل: إذا درس شخصٌ عديم الإيمان وثائق المؤمنين ومرتكزاتهم العقيديّة، واكتشف الحقيقة وآمن بها، أفلا ينبغي اعتباره مؤمناً؟ هل كانت الدوافع التي تقف وراء كلّ تلك المناظرات الكلاميّة والعقيديّة بين أهل البيت (ع) ومختلف الفرق غير الإسلاميّة وخصوصاً الإلحادية، شيئاً سوى الدعوة إلى

الحقيقية والإذعان لها؟ يبدو أنّ **شبستري** يميل إلى آراء الإيمانيّين المسيحيّين الذين لا يفسحون أيّ مجال للعقل والتحليلات الآفاقيّة. والغريب أنّه يميل من ناحية ثانية إلى العقلانيّين، ويُعتبر النقد ذا دور في طبيعة الإيمان، ويرى حركيّة الإيمان وتنشيطه رهناً بالممارسات النقديّة. الرأي الذي يتحاشى الإيمانيّون قبوله بشدّة.

5 ـ من الملاحظ أنّ **الدكتور شبستري**، بعدما رفض قيمة التطابق مع الواقع بتعابير وبيانات مختلفة، راح يتجاوز أحقيّة الإيمان الدينيّ وعقلانيته لينتهي إلى منحى براغماتيّ وعملانيّ في النظر إلى الدين. إنّه يبحث عن عملانيّة الدين في مجرّد تعميق معنى الحياة، ويشكّك تشكيكاً تامّاً في التعاطي المنطقيّ والمعرفيّ مع حقيقة الدين. هذا المنحى هو بالضبط المنحى غير الواقعي في النظر إلى الإيمان. في هذا المنحى يتقدّم الإيمان ويرجُح على متعلَّقه، وتحِلُّ المعنويّة محلَّ الإيمان، وتقوم النظرة العمليّة والبراغماتيّة للدين مقام أحقّية المعتقدات الدينيّة[1]. في هذا الإطار يكتب **دون كيوبيت**:

إذا استوعبنا مفهوم الإيمان والمعنويّة بصورة صحيحة، فسندرك كذلك مفهوم الله، لأنّ مرادنا من ذكر الله الدور الذي يمارسه في منح حياتنا المعنويّة شكلها.. ليس الإيمان المسيحيّ ضرباً من الإيديولوجيا إنّما هو نمط من العيش.. إذا نظرنا إلى التعاليم الدينيّة نظرةً جزئيّة فسوف تُضلِّلنا وقد تظهر على شكل أوهام آسرة وضارّة للدين، ولكن إذا

---

(1) **دان كيوبيت**، ص 318 ـ 319.

نظرنا إليها نظرة معنويّة فستغدو وسيلة للتحرّر الداخلي[1].

بدوره يكتب **شبستري**:

رسالة الله رسالة الأمل وشجاعة إحياء الإنسان، رسالة نبذ اليأس والعبثيّة وتأسيس ركائز متينة للحياة الداخليّة والنفسيّة كي يستطيع الإنسان تحمّل آلام كينونته[2].

من المهم القول إنّ مثقّفينا الدينيّين في العقود الأخيرة جنحوا إلى المنحى العملانيّ في النظر إلى الدين بتأثير من تيارات التشكيك، ونبذ فكرة الأصالة المطلقة التي يتمتّع بها العلم والمعرفة، والغفلة عن سائر جوانب الإنسان في العالم الغربي، هذا بالرغم من أنّنا لا نستطيع غضَّ الطرف عن اتّجاهاتهم الوجوديّة في التعاطي مع أبعاد الدين المختلفة[3]. ولا شكّ في أنّ العبارات المنقولة عن **شبستري** تدلُّ دلالةً واضحة على هذا المنحى، وهو ما تستلزم دراسته ونقده فرصة غير هذه.

في كلّ الأحوال يبقى السؤال قائماً: إذا كانت رسالة الدين مجرّد إضفاء الأمل على حياة الإنسان، إذن لماذا يجافي **شبستري** الإيمان العاميّ والدين التقليديّ لغالبية الناس إلى هذه الدرجة؟ ألا يسبغ الدين التقليديّ الأمل والحيويّة والمعنويّة على حياة الناس؟ إذن لماذا يجب ضعضعة دينهم والقضاء عليه عبر النقد الجذريّ لإيمانهم؟!

(1) **دان كيوبيت**، ص 318.

(2) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 350.

(3) للمعلومات التفصيليّة حول هذا الشأن انظر: **مصطفى ملكيان**، **تاريخ الفلسفة الغربية**، المجلّد الرابع، ص 170 ـ 171.

5 ـ تحدّيات الإيمان والعقلانيّة

في هذا القسم سنسلِّط الأضواء على نقاط التعارض بين العقلانيّة والإيمان. في ضوء التعاريف المطروحة لماهيّة الإيمان والعقلانيّة من البديهيّ أن تكون في كلّ واحد منهما القابليّة على تهديد الآخر. وربما يظهر هذا التهديد في بعض الأحيان ظهوراً فعليّاً على شكل تحدّيات جادة بينهما قد تنتهي أحياناً إلى نتائج نافعة، وقد تفضي في أحيان أخرى إلى آفات ومخاطر ضارّة. ونستهلّ هذا البحث باستعراض آراء **الدكتور سروش**.

5 ـ 1 ـ رؤية الدكتور سروش

أ ـ الأخطار التي تسبّبها العقلانيّة للإيمان:

1 ـ الخطر الأهمّ الذي يهدِّد الإيمان العاميّ والتديّن المصلحيّ الشائع هو الشبهات الفلسفيّة والكلاميّة التي تبعث زلازل عنيفة داخل المعتقدات الدينيّة للعوام من الناس. ينجم هذا الخطر عن أنّ يقين معظم المتديّنين يقين «مُعلَّل» وليس يقيناً عقليّاً أو فلسفيّاً[1]. هذه الأنماط الإيمانيّة ليست في النظرة العقليّة والكلاميّة سوى ظنون تتزعزع أمام الشبهات. وإلى هذه النقطة تحديداً يعود حظر بثِّ الشبهات في المجتمع الدينيّ[2].

2 ـ ما أُشيرَ إليه في النقطة السابقة يختصُّ برؤية **سروش** حول ماهيّة الإيمان حيث يعتبر الإيمان ذا مضمون معرفيّ، ويشتمل على عنصر الفهم والمعرفة والاكتشاف المعرفيّ. ولكن كما

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 40، ص 8.

(2) **المداراة والإدارة**، ص 260 ـ 261؛ كذلك: **صفات التقاة**، ص 203؛ وكذلك: **أرحب من الإيديولوجيا**، ص 9.

أسلفنا، لسروش رؤية أخرى حول الإيمان يقرّر فيها أنّ العجز والحيرة هي حقيقة الإيمان وجوهره. ويعتقد أنّ الإيمان وفقاً لهذه الرؤية معرَّضٌ لأخطار شديدة من قِبَل العقلانيّة، إذ «كلما عزَّز الإنسان ظنون علمه وقدراته سيبتعد أكثر عن الحيرة والتسليم ـ وهما جوهرا الإيمان ـ. والمعلومات الغزيرة اليوم تعزِّز بعض الأحيان ذلك الظنّ لدى الإنسان، ولذلك فقد تُبعِده عن التديّن»[1]. وهو يضيف موضحاً:

انفجار المعلومات يذيق الإنسان مشاعر أو أوهام السيطرة على أجزاء الحيرة، وبذلك يحرِمُهُ أو يُغنيه عن جوهر الإيمان[2].

هذا الفهم يكشف عن ضرب من النزعة الإيمانيّة في أعمال سروش، ويعاضد ـ كما ألمحنا سابقاً ـ تأثّره الشديد بهذه النزعة. من جانبه، يرى **كريكغارد** أن اللّايقين هو معلّم الإيمان المفيد، وبالتالي فاليقين أخطر أعداء الإيمان[3]. لذلك يعتقد أنّ الإنسان يجب عليه أن يختار واحداً من هذه ويُحدِّد موقفه إلى الأبد[4].

3 ـ يذهب **سروش** إلى أنّ العقلانيّة المحضة إذا سادت فسوف تسود الحياة حالةٌ عارمةٌ من الحسابات الدقيقة فتغدو الأخلاق أخلاقاً نفعيّةً، وتصبح الحياة علميّة[5]. وفي مثل هذه الأجواء تضمحلّ بعض القِيَم الإنسانيّة السامية وأهمُّها التضحية. «إذا

---

(1) مجلة **نامه فرهنگ**، السنة الأولى، العدد 3، ص 7.

(2) المصدر نفسه، ص 9.

(3) **سورين كريكغارد**، ص 67 ـ 68.

(4) المصدر نفسه، ص 64، وكذلك ص76.

(5) **أرحب من الإيديولوجيا**، ص 329.

وُجِدَ حافزٌ لهذا العنصر فهو الحافز الدينيّ أو شبه الديني، أي ينبغي استمداد وحقن هذا الحافز من مكان آخر»[1].

ب ـ الأخطار التي يسبّبها الإيمان للعقلانيّة:

1 ـ في هذا الصدد، يكتب **الدكتور سروش**:

من آفات المجتمعات الدينيّة هي أنّها تضع التديّن أحياناً ونتيجة وعي غير صائب للدين، وبفعل التفكير والعمل بطريقة عاميّة، في موضع فوق التعقّل والمناقشة، وتعدُّ أهل التقليد خيراً من أهل التحقيق[2].

ويعتقد سروش أنّ بعض الأحاديث الشريفة والتعاليم الدينيّة تغذّي هذه الحالة. فالتعقّل والمناقشة ـ بحسب هذه الأحاديث ـ شكل من أشكال التمرّد، والشخص الذي يناقش ليس مؤمناً ولا مُنقاداً. وهو يقرِّر أنّ حديث «عليكم بدين العجائز» من هذا القبيل، حيث يضع النبيّ دين العوام في مقابل التديّن العقلاني ويفضِّله عليه[3]. حسب رأيه لا يطيق هذا المنحى التحليل العقليّ الممحِّص للقضايا الدينيّة، و«المؤمنون يضحّون بعقولهم أحياناً من أجل إيمانهم، ويعدّون هذه الممارسة مؤشّراً على ذروة إخلاصهم الدينيّ، ويقيّدون أيدي الفكر والعقل وكأنّهم بذلك يطلقون أيدي الشرع»[4]. كذلك يرى أنّ السبيل للتعافي من هذه الآفة هو التشديد على كون التعقّل عبادة، وكون جرأة التفكير والعقلانيّة من سنخ الإيمان وليست من سنخ الكفر[5].

---

(1) **العلمانية، التراث والعلمانية**، ص 95.

(2) مجلة **كيان**، العدد 12، ص 8.

(3) المصدر نفسه، ص 9.

(4) المصدر نفسه، ص 8.

(5) المصدر نفسه، ص 14.

2 ـ يقول **سروش**: إنّ من مواطن التحدّي الأخرى بين الفكر الدينيّ والتعقّل هو تقديس المعرفة الدينيّة الذي «ينتج منه أن تُحسب كلّ أنواع الأسئلة تمرّداً وجسارة، وبهذا يُحرَم الفكرُ الدينيّ من كثير من خيرات التعقّل»[1]. وتتصاعد حِدَّة هذا النزاع حينما يتعصّب المؤمن للمعتقدات التقليديّة أي المعتقدات التي نشأ عليها منذ ولادته، ويُسيء الظنّ بالمكتسبات الحديثة[2].

وهو يعتقد أنّ المخرَج الوحيد من هذا التحدّي هو الاعتراف بعدم قدسيّة المعرفة الدينيّة، وهذه غاية تتهيّأ بصورة طبيعيّة جدّاً في نظريّة «القبض والبسط»[3]. (نترك تفصيل هذه الفكرة للفصل الثالث ـ (القسم الخاص بنظريّة تكامل المعرفة الدينيّة).

3 ـ الخطر الآخر الذي تواجهه العقلانيّة من جانب الإيمان ينبعث من الوعي المغلوط لشموليّة الدين ولتوقّعنا من الدين أن يعالج جميع مشكلاتنا ويعلّمنا جميع الحقائق[4]. يكتب **سروش** في هذا الصدد:

على المتديّنين أيضاً وكغيرهم من عقلاء العالم أن يحسبوا حساباتهم ويتعقّلوا من أجل إدارة دنياهم. الدين ليس منافساً للعقل ولا بديلاً عنه. بمعنى أنّه لم يأتِ كي ينافس العقل أو يعارضه. فالعقل لا يتعطّل ولا يُعزَل مع دخول الدين إلى الساحة. الدين يُكمِّل العقلَ ويُموّنه. نحن البشر

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 12 ص 14.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، العدد 26، ص 8.

(4) المصدر نفسه، العدد 12، ص 14.

العقلاء متديّنون، علينا معرفة رسالة الدين بشكل صحيح، وعلينا كذلك احتضان العقل بصورة مناسبة والانتفاع من كلٍّ منهما في المكان الملائم[1].

(سوف نناقش هذا التحدّي في قسم «الخاتميّة» بإسهاب أكبر، مع أنّ النقاش التفصيليّ حوله يتعلّق بموضوع «توقّعات الإنسان من الدين» الذي لا نتغيّا طرقه في هذا الكتاب).

4 - بالتدقيق في رؤية **الدكتور سروش** للعقلانيّة وتأكيده على العقلانيّة النقديّة، ربما جاز الادّعاء أنّ أهمّ تحدٍّ يخلقه الإيمان للعقلانيّة من وجهة نظره هو أن أصحاب الفكر في المجتمعات الدينيّة مهمومون وخائفون دوماً من ممارسة التفكير النقديّ بشأن المعتقدات الدينيّة، وهم قلقون على الدوام من عدم تناغم عقلانيّتهم مع الشرع والإيمان الجماهيريّ فتوجّه لهم الطعون والاتهامات بعدم التديّن[2]. إنّه يتصوّر أنّ:

ولوج العقلانيّة في مضمار الدين كان لحدّ الآن خجولاً وحذراً، ويخدم فهم الدين والدفاع عنه. على أنّ الدفاع والتعضيد غير تامّ إطلاقاً من دون النقد والتحليل. مشروع العقلانيّة مشروع «الكلّ أو الصفر»، ولا يمكن السير فيه إلى منتصف الطريق. لا ينبغي أن نطلب من العقل الكشف دوماً عن محاسن آرائنا وصوابها من دون إفساح مجال النقد وتشخيص النواقص له.. كذلك فإنّ تأليف الكتب حول حقوق المرأة وحقوق الإنسان، ونظام الحكم في

---

(1) عبد الكريم سروش المداراة والإدارة، ص 196.

(2) مجلة كيان، العدد 12، ص 10.

الإسلام، وتوظيف العقل في كلّ مكان للدفاع عن هذه الأمور، إلى جانب عدم الإصغاء للكلام النقدي الذي يطلقه العقل في هذا المجال، كلّها عمليّة غير كافية وتفتقر لضرورات التعقّل[1].

في هذا المجال، يقول **سروش**: إنّ المدرسة التي تدعوكم إلى التعقّل تلتزم من دون شكّ باستحقاقات التعقلّ؛ أي لا يمكن توصية شخص بالانتفاع من العقل وحينما يستخدم عقله ويصل إلى نتائج معيّنة ينبذها وراء ظهره ويعارضها[2]. وكما مرَّ بنا في موضوع ماهيّة العقلانيّة يرى **سروش** أنّ الخطأ المنهجي من لوازم العقلانيّة النقديّة والذرائعيّة، ويعتقد أنّ الحركة والتطوّر يكمنان وراء هذه الأخطاء والأمور الباطلة[3]. ويضيف أنّنا سلّمنا للعقل بنواقصه وحدوده وأخطائه، لذا ينبغي عدم الهلع من تمرّده ومؤاخذاته ومناقشاته، بل يجب الاستفادة من هذا الرصيد بكل أرباحه وخسائره[4].

كذلك يقول: إنّ الإنسان العاقل لا ينفعل ولا يبقى ينتظر أبداً، إنّما يبحث دوماً بحثاً فاعلاً نقديّاً ولا يضع شيئاً فوق النقاش والنقد والإشراف، ولا يطيق الممارسات العمياء، والتقليديّة، وغير العقلانيّة[5].

5 ـ 2 ـ نقود وآراء

1 ـ في التحدّي الأوّل الذي تُفرزه العقلانيّة للإيمان، يشير **سروش** إلى نقطة مهمّة وجديرة بالملاحظة. إنه يشدّد على وجوب منع

---

(1) **المداراة والإدارة**، ص 333.
(2) المصدر نفسه، ص 197.
(3) **أرحب من الإيديولوجيا**، ص 241
(4) مجلة **كيان**، العدد 12، ص 14.
(5) المصدر نفسه، العدد 26، ص 8.

بثّ الشبهات في المجتمع الديني، ويعتبر الحفاظ على إيمان الناس ضرورة لا سبيل لإنكارها:

ينبغي تربية الكتل الجماهيريّة وقيادتها، وينبغي كذلك الحفاظ على إيمان العوام. هذه نقطة على جانب كبير من الأهميّة. قالها لنا متكلّمونا وعاضدتها التجربة التاريخيّة معاضدة تامة. وعدم استفزاز إيمان العوام وتثويره.. ينبغي عدم خلق إشكالات لهم وتحميلهم الشبهات. إنهم يعيشون بإيمانهم، وهذا هو رصيدهم..[1].

مما لا شكّ فيه أنّ أمثال هذه العبارات **للدكتور سروش** تسوّغ خطاب الاستنارة الدينيّة، وتقلّل المسافة بينه وبين الفكر الدينيّ الأصيل، لكنّه هنا أيضاً لا يتّخذ للأسف موقفاً ثابتاً. فهو يقول في موطن آخر إنّه يجب عدم التهيّب من أن يؤدّي نقد الإيمان إلى زعزعة الإيمان العامي[2]. وفي فقرة أخرى نراه يعترض على ما أبداه الحوزويّون من قلق حيال الشبهات التي يطلقها هو ونظراؤه الفكريّون، ويقول:

يقول: لنحتطْ خشية أن يخرج الناس من الدين إذا طرحنا الشيء الفلاني. يجب القول بكلّ تأكيد إن الحوزة العلميّة ليست وكيلةً على إيمان الناس، إنّما تتكفّل بتدريس دروس الدين[3].

من الضروريّ هنا التأكيد على أنّ كاتب السطور لا يعتقد بعدم توجيه النقد لإيمان العوام ومعتقداتهم، إنّما الكلام حول طرح مثل

---

(1) **أرحب من الإيديولوجيا**، ص 8 ـ 9.

(2) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 53.

(3) **أرحب من الإيديولوجيا**، ص 41.

هذه البحوث والشبهات في الأوساط العامة مما يفعله **سروش** وأضرابه، وفي غير ذلك فالبحوث النقديّة العقليّة (في مضمار الدين) مُرَّحب بها دوماً في الأروقة التخصّصية. الكلام حول أنّ المستنير المتديّن يحمل إلى جانب استنارته ونزعته النقديّة همومَ إيمانِ العوام ويعدُّ ذلك فضيلةً وسمة إيجابية وليس معضلة أو حالة مُقلِقة كما يدّعي **سروش**.

2 ـ الخطر الثاني الذي تُهدِّد به العقلانيّة الإيمانَ مثيرٌ للاستغراب. بحسب ادّعاء **سروش** كلّما ضاعف الإنسان المعاصر من معلوماته، ورفع من مستوى معرفته وقدراته، ينحدر مستوى إيمانه. لكن ما نلاحظه في القرن الحالي يدلّ على عكس هذه الفكرة. ففي الأعوام الأخيرة حيث بلغ الإنسان ذروة التقنيّة العلميّة والصناعيّة يلاحظ النزوع إلى الدين بنحو متصاعد مُطرَّد. هذه ظاهرة تشير إلى حقيقة أنّ الإنسان توصّل في العقود الأخيرة إلى وجود احتياجات في داخله لا تستطيع الحداثة بكلّ حيويّتها وفاعليّتها إشباعها، وينبغي البحث عن إشباعها في الدين فقط. أضف إلى ذلك أنّ الدعوة لاكتساب العلم والتعقّل والتفكّر مشهودة بنحو واضح في التعاليم الدينيّة، وفي هذا دليل على تعذّر إحالة ماهيّة الإيمان إلى الحيرة والتحيّر.

طبعاً، لا يُتاح غضّ الطرف عن الدور الهدّام للعلم كما هو في الرؤية العلمانية في ضعضعة الدين والإيمان، إلّا أنّ **سروش** يرى التعارض بين الإيمان ومطلق العلم والمعرفة.

3 ـ الخطر الثالث للعقلانية على الإيمان يدلُّ بدوره على تغيير في موقف **الدكتور سروش** ينبغي النظر إليه بتفاؤل. فبعد أنْ يُقصي الدين عن مضمار الحكم والمجتمع في دراسته التي حملت

عنوان «**معنى العلمانية وأساسها**»[1]، يعترف هنا بأنّه لو قَصُرت أرجلُ الدين في المجتمع لما أمكن التماس أثر القِيَم الإنسانيّة العليا.

4 ـ الروايات والأحاديث التي تضع التديّن في مرتبة أعلى من مرتبة التعقّل ترمي إلى الفروع والتفاصيل في قضايا الدين، وهي خارجة بطبيعتها عن متناول العقل المختصّ بإدراك الكلّيات. في هذا الحيّز يُخرِجُ النقاشُ المؤمنَ عن دائرة الإيمان والانقياد. على أنّ الرواية التي يسوقها **سروش** قمينة بالتأمّل حقّاً. فمن جهة لم يتسنَّ العثور على هذه الرواية في أية مجموعة من المجاميع الروائيّة الشيعيّة أو السنّية[2]، ومن جهة ثانية لنفترض أنّ لهذه الرواية توثيقاً يُعتدُّ به، لكن يبقى تفسير **سروش** وتحليله لها مثار استغراب كبير. إنه تحليل يشبه تحليل الإخباريّين وأهل الحديث للرواية المذكورة حيث يُرجِّح الرسول دين العوام على الدين العقلانيّ، لكن الذين رووا هذه العبارة على شكل حديث رووها ضمن قصة أخذها **سروش** بعين الاعتبار. ما يفهم من تلك القصة هي أنّ الرسول دعا وشدّد على التعقّل حتى بأشكاله المبسَّطة. في هذا الإطار يكتب **الشهيد مطهّري**:

بحسب هذا النقل، عبّرت تلك العجوز عن برهان المحرِّك الأوّل لأرسطو بفطرتها النقيّة ولغتها البسيطة.. طبقاً لهذا النقل والبيان فإنّ مضمون هذه الجملة [جملة الرسول الأكرم] يعاكس ما يرمي إليه أنصار التقليد والتعبّد، أي أنّه

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 26.

(2) **مرتضى مطهّري، أصول الفلسفة والمذهب الواقعيّ**، ص 888.

ضرب من الدعوة للبحث والتحقيق والبرهنة والمعرفة، وليس التقليد والتعبّد ومنع التفكير[1].

والطريف أنّ **الدكتور سروش** يذكر بيتاً شعرياً **لنظامي كنجوي** في بحثه حول هذا الحديث هو:[2] «قسِ الفَلَك الدوّار على مغزلٍ تديرُهُ امرأة عجوز». وفي هذا البيت دلالة صارخة على التفسير الصائب للحديث، ومع ذلك يعتبر **سروش** الحديثَ في نهاية المطاف متعاكس المضمون مع العقل والتعقّل.

5 ـ يرى الكاتب المحترم، في نظريّة **«القبض والبسط»** على أقل تقدير، أنّ أساس الدين ثابت ومقدّس. ويبقى الكلام حول المعرفة الدينيّة هل تتطابق مع أصل الدين أم لا تتطابق. المعرفة الدينيّة من الدرجة الأولى لا تنفصل إطلاقاً عن أصل الدين، أي أنّها معرفة مقدّسة لا تقبل النقد. وما يتسبَّب في قدسيّة هذه الفئة من المعارف هو القدسيّة المعنويّة للدين ذاته، أما المعارف الأخرى فليست مقدّسة وتقبل النقد. إذن، ما يستطيع أن يدّعيه **سروش** هو أن طائفة من المعارف الدينيّة غير مقدّسة وتقبل النقد، ولا يتسنّى القول أبداً إنّ جميع المعارف الدينيّة غير قدسيّة وقابلة للنقد لمجرّد أنّها تُفهم من قبل البشر[3].

وهو يرتكز على تمييز **كانط** بين الواقع وفهمنا للواقع ليخلُص إلى القول إنّ فهمنا للواقع لن يكون هو الواقع نفسه على الإطلاق. وسوف نتناول هذا الادّعاء بالنقد والتحليل في الفصل الثالث.

---

(1) **مرتضى مطهّري، أصول الفلسفة والمذهب الواقعيّ**، ص 889 ـ 890.

(2) مجلة **كيان**، العدد 12، ص 9.

(3) **عبد الله جوادي آملي، الشريعة في مرآة المعرفة**، ص 70.

من المناسب التذكير أيضاً بأنّ علماء الدين لم يعتبروا طرح الأسئلة تمرّداً وجسارةً أبداً، بل كانوا يحتملون عدم صواب آرائهم وعدم تطابقها مع واقع الدين، لذلك تناولوا آراءهم وأفكارهم الدينيّة بالنقد والتمحيص، وربما وصلوا في الكتاب الواحد إلى نظريّات فقهيّة أو تفسيريّة متباينة. ولعلّ كتب **العلّامة الحلّي** نموذج مناسب للبحث في هذا المجال.

6 ـ الخطر الثالث الذي يعتقد **سروش** أنّه يُهدِّد العقلانيّة هو الفهم الخاطئ لشموليّة الدين والتي أطلق عليها في كتاباته تعبير «**الدين الأكثري**». ونحن أيضاً نشاطره الرأي في أنّ هذا الفهم والتوقّع من الدين غير صائب وفي غير محلّه، بيد أنّ الجدير بالتريّث والنظر هو ميوله الواضحة وعموم المستنيرين الدينيين نحو «**الدين الأقلّي**». ثم إنهم، ولأجل أن لا يقعوا في فخّ ذلك الفهم الخاطئ للدين، ولا يميلوا إلى جانب الإفراط في توقعاتهم من الدين، أطلقوا مثل هذا الفهم للدين فكان على جانب كبير جدّاً من التفريط والتجنّي[1]. وكأنه لا يوجد أيّ طريق وسط بين هذا وذاك. يقع **سروش** هنا في مغالطة «ذات حدّين جعليّة»[2]. إنّنا نعتقد أنّه لا «**الدين الأقلّي**» هو الصائب ولا «**الدين الأكثري**». ينبغي النظر إلى الدين نظرة معتدلة وواقعية. يمنح الدين لكلّ الشؤون البشريّة اتجاهاً إلهيّاً يصبُّ

(1) انظر بحث: **الدين الأقلّي والدين الأكثري**، مجلة **كيان**، العدد 41.

(2) تحصل هذه المغالطة حينما لا ينحصر التركيب الفصليّ بالحالات المذكورة، نظير أن يدّعي شخص أننا على مفترق طريقين، ولا بد لنا من اختيار أحدهما، والحال أنّ هناك رغم ادعائه طريقاً ثالثاً؛ لمزيد من المعلومات انظر: **علي أصغر خندان، المغالطات**، الطبعة الأولى، قم، بوستان كتاب، 2001 م، ص 335 ـ 337.

لصالح سعادة الإنسان وكماله، مراعياً حرمة العلم والتعقّل. وبهذا لم يأتِ الدين لمجرّد الشؤون الأُخرويّة، إنّما يأخذ بيد الإنسان في الإدارة الصحيحة للشؤون الاجتماعيّة والفرديّة[1].

7 ـ فكرة أنّ «المدرسة التي تدعوكم إلى التعقّل تلتزم ـ بلا شكّ ـ بلوزام التعقّل واستحقاقاته» فكرة صائبة وصحيحة. إلّا أنّ الكلام يدور حول هذا التعقّل وما هي طبيعته ونوعه. ونحن نعتقد أنّ العقل الذي يباركه الدين ويؤكّد عليه هو العقل المعادي والعقل الكلّي، أو على حدّ تعبير **سروش** نفسه «**العقل العواقبي**» وليس العقل الجزئيّ أو العقل القائم بذاته والذي يضرب الحُجُب والجدران بينه وبين الدين، ويعتبر تصوّراته للأمور وللإنسان والعالم نهائيةً وفاعلة بعيداً عن تدخّلات الدين وإرشاداته. والطريف أنّه نفسه يرى ـ في بعض المواضع ـ العقل القائم بذاته والعقلانيّة الحديثة نازعةً للأهواء والأنانيّة[2]. أجل، ينبغي الخوف من تمرّد مثل هذا العقل وتشكيكاته. بل إنّ هذا العقل لا يرى مكانة للدين أساساً[3]، ونظرته إليه في أحسن الافتراضات هي نظرة وظيفية. نعتقد أنّ هذا العقل لا يتمتّع بصلاحيّة نقد المعارف الدينيّة لأنّه يتعامل مع الدين تعاملاً عدائيّاً وهجوميّاً منذ البداية. ومع ذلك، نظر علماء الإسلام دوماً بجدٍّ إلى الشبهات العقليّة والنظريّة حول

---

(1) لمزيد من التفصيل انظر: **محمد تقي مصباح يزدي**، **أسئلة وإجابات**، المجلّد الثالث، قم، منشورات مؤسسة الإمام الخميني، 1999 م، ص 45، 50.

(2) **العلمانية، التراث والعلمانية**، الصفحات 83، 96، و207.

(3) **مصطفى ملكيان**، **مدخل إلى الحداثة، والتقليد، وما بعد الحداثة**، الحداثة، والاستنارة، والتديّن، الطبعة الأولى، مشهد، الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة، 2002 م، ص 78.

المعتقدات الدينيّة مهما كان مصدرها، ولم يسدّوا آذانهم أبداً عن طروحات العقل النقديّة في هذا الباب. كأن **سروش** نسي قوله هو نفسه إن الخطأ المنهجيّ من لوازم مشروع العقلانيّة. فإذا جاء المفكّرون وركّزوا على هذه الأخطاء انطلاقاً من المباني المنطقيّة والعقليّة فهل سيكون ذلك دليلَ عقلانيّة أم مؤشِّرَ تهرُّبٍ من العقلانيّة؟! لو أنهم سلّموا لخطاب الاستنارة الدينيّة حول حقوق المرأة وحقوق الإنسان ونظام الحكم القائم غالباً على نظريّات «العقل القائم بذاته» غير المبرهن عليها، لكانوا عندئذٍ عقلانيين، بينما لأنّهم ينقدون الآن الركائز الفلسفيّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة لتلك الأفكار، مستنتجين من ذلك أحقيّة التعاليم الدينيّة، فهم إذن معارضون للعقل والعقلانيّة؟!

5 ـ 3 ـ رؤية الدكتور شبستري

يعتقد **شبستري** أنّ التعارض بين العقل والوحي أُثير تاريخيّاً حينما واجهت المسيحيّةُ الفلسفةَ اليونانية، وإلّا لم يكن الوحي في بدايات المسيحيّة معرفةً مستقلّةً مقابل المعرفة العقليّة. وقد جرَّبَ العقلُ والوحي في إطار الفكر الغربي ثلاثةَ صنوفٍ من العلاقة:

1 ـ عصر القديس أوغسطين وما سبقه: كان العقل والوحي في هذا العصر وجهين لواقع واحد ولم يكونا غريبين أو أجنبيّين على بعضهما البعض؛ بل لقد كان الوحي يطلبُ من العقلِ الإيمانَ فيتقبَّل العقل ذلك لعلمه بحدوده ونواقصه.

2 ـ عصر النهضة ومطلع القرون الحديثة: في هذا العصر تحطّمت حدود العقل واعتبر العقل نفسه سعياً لا متناهياً لفهم العالم، لذلك لم يعد للوحي والآخرة من معنى

عنده، إذ إنّ تصوّر الآخرة والوحي مقترنٌ بتصوّر حدود معيّنة، والعقل لا يعرف أيّة حدود.

3 ـ في الطور الثالث أصبح العقل نفسه واقعاً مؤسّساً و«إلحاديّاً» يضع نفسه ويضع القواعد الأخلاقيّة والبديهية، ولا يعبأ بالله والوحي (مع أنّه في الوقت نفسه ليس في مقام معارضة الله والوحي)[1].

في نهاية المطاف، يعتبر **شبستري** هذا التطوّرات واقعاً يتحتّم على الإنسان الاعتراف به، ويصنّف مواقف اللّاهوتيين المسيحيّين من هذه القضيّة إلى ثلاثة مواقف[2]. في موضع آخر يميل إلى نظريّة يدّعي أنّها مشتركة بين اللّاهوتيين البروتستانت نظير **كارل بارث** والعرفاء المسلمين، ويرى أنّ سبيل الخروج من التعارض بين العقل والوحي هو الفصل بين الوحي وأفق العلم والفلسفة. بمعنى أنّ **شبستري** يعتقد أنّ هذه النظريّة تقرِّر للإنسان ميداناً غير ميداني العلم والفلسفة هو ميدان «مختلف تماماً»[3].

ويعتقد أنّ مراجعة الماضي والعقلانيّة القصوى غير متاحة وغير منطقيّة في الوقت ذاته[4]. نعم، الإنسان التقليديّ القديم (غير الحداثي) كان ينشد العقائد المتطابقة مع الواقع مائة بالمائة، ويرى القضايا الإيمانيّة ممكنة الإثبات عقليّاً مائة بالمائة[5]. كان التديّن في

---

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة، ص 190، 197.**

(2) المصدر نفسه، ص 198، 201.

(3) **الإيمان والحريّة**، ص 57؛ انظر كذلك: مجلة **نامة فرهنك**، السنة الأولى، العدد 3، ص 12 ـ 13.

(4) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 175 ـ 176.

(5) المصدر نفسه، ص 172، 256.

الماضي ولدى غالبية الناس على شكل معتقدات، والمعتقدات تستند أكثر ما تستند على المجهولات، وهذا الاستناد هو الذي صان الإنسان وحفظه. ولكن كلّما ازداد وعي الإنسان بالعالم وبقضايا الحياة انهارت هذه المعتقدات التي كان يشعر بفضلها بالسكينة[1].

وهكذا، فإنّ شكل التديّن قد تغيّر اليوم على ما يرى **شبستري**، لذلك «لم تعد المسألة اليوم أن يجد الإنسان العقائد الحقّة ثم يصدقها كي يظفر بالنجاة في الآخرة... في المناخ الفكريّ للإنسان المعاصر، أضحت قضيّة الله، والآخرة أيضاً، قضيّة قابلة للاختبار وليست قضيّة تتعلّق بما بعد الموت. يروم الإنسان المعاصر أن يبدأ من هنا تلك الحياة الأخرى التي وُعِدنا بها في الآخرة ويواصلها إلى ما لا نهاية. ومن الجليّ أنّ إثبات جملة من الأصول العقيديّة في مثل هذا المناخ لن يكون عمليّة مجدية»[2].

من وجهة نظر **شبستري**، لو قام الكلام عن الله على أساس براهين إثبات الله، فلأن براهين إثبات الله لا تُفضي لسوى نتيجة معينة واحدة حول ذات الله وصفاته، لذلك لن يكون أيّ وصف آخر ـ غير نتيجة تلك البراهين ـ معرفةً وإثباتاً لله بل ضَلالاً عنه[3]. ومن البديهي أنّ هذه الفكرة تنبثق من وجهة نظره الخاصة حول الإيمان التي يرى فيها أنّ ماهيّة الإيمان تدور حول محور الحريّة وتمتزج بالنقد. من هنا لا يرى من المناسب للمؤمن التوقّف عند أيّة قضيّة عقيديّة[4]. وسوف نعالج هذه المسألة في الفصل الرابع (**قسم قابليّة القضايا الدينيّة للنقد**) بتفصيل أكبر.

---

(1) مجلة **نامة فرهنك**، السنة الأولى، العدد 3، ص 9.

(2) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 174 ـ 175.

(3) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 383.

(4) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 13.

إلى ذلك، يشدِّد **شبستري** على أنّ الإنسان المعاصر يلاحظ داخله أكثر مما يلاحظ خارجه، لذلك أضحى التديّن في العصر الحاضر وسيلةً لمعرفة معنى الحياة، والإنسانُ المعاصرُ ينظرُ إلى الدين عبر هذه الكوّة. وهو يكتب في أحد مؤلّفاته:

يغدو الإيمان في هذه القراءة عبارة عن تحرّك وجوديّ وولادةٍ ثانية وتغيّرٍ في أعماق وجود الإنسان واكتشافِ حبٍّ أخير جديد[1].

من هنا، لم يعد التشديد على القضايا أمراً يناسب العقلانيّة المعاصرة و«المُجدي هو منح حياةٍ جديدة للبشر عن طريق عرض حقيقة شيّقة ونهائيّة وربط كلّ وجود الإنسان بتلك الحقيقة»[2]. هذا هو السبيل الوحيد للتحدّث عن الدين والتديّن في أجواء اللّاجزم[3].

ويعتقد **شبستري** أنّ تطوّر الاتصالات والمعلومات قَلَّصَ من حدود الحيرة في العالم، لكنّ ضرباً من الحيرة أصاب الإنسانَ نفسه، لذلك يذهب ـ وخلافاً **للدكتور سروش** ـ إلى أنّ تنمية الاتصالات لا تؤدّي إلى زعزعة التديّن[4].

الخلاصة هي أنّ الإيمان الذي اكتسب شكلاً وهويّة جديدة يتعرّض اليوم حسب رأي **شبستري** لتحدّيات من قبل العقلانيّة النقديّة، وكذلك من قبل العقلانيّة القصوى.

وهو يرى أنّه لا يمكن ولا يجب رسم حدود فاصلة بين العوامّ

---

(1) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 369.

(2) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 175؛ كذلك: **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 368 ـ 369.

(3) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 176.

(4) مجلة **نامة فرهنك**، السنة الأولى، العدد 3، ص 10.

والخواصّ، وإغلاق الباب على بعض البحوث العلميّة والفلسفيّة بذريعة «**عدم جواز بثّ الشبهات**» إذ إنّ تقدّم فلسفة العلم والدين إنّما كان بفضل بثّ الشبهات والإعراض عن المسلّمات والمقبولات[1].

ويستنتج في إطار هذه النظريّة:

> **المجتمع المحبَّذ للمؤمنين ليس المجتمع الذي يخلو من نقد الدين والإيمان، ولا تنشر فيه بحوث وكتب ضدّ التديّن والإيمان. في مثل هذا المجتمع النمطي، المترسِّب، والمقلِّد وغير الواعي، يفقد الإيمان مضامينه الخالصة ويخرج عن كونه اختياراً واعياً[2].**

5 ـ 4 ـ نقود وآراء

1 ـ بخصوص المسألة التاريخيّة التي يطرحها **شبستري** حول العلاقة بين العقل والوحي، تلفت أنظارنا عبارة «في بداية المسيحيّة لم يكن الوحي معرفة مستقلّة مقابل المعرفة العقليّة». المؤرّخون وعلماء الفكر المسيحيّون البارزون لا يوافقون مثل هذا الرأي. وهنا يكتب **آتين جيلسون**:

> **منذ بداية ظهور المسيحيّة ولحدّ الآن لوحظ دوماً وجود شخصيّات متطرّفة في ميدان اللّاهوت. يعتقد هؤلاء أنّ الوحي مُنح للإنسان ليحلَّ محلَّ جميع المعارف من علوم تجريبيّة وأخلاق وما بعد الطبيعة[3].**

---

(1) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 301 ـ 303؛ كذلك: **الإيمان والحريّة**، ص 110 ـ 111.

(2) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 186؛ كذلك: **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 292.

(3) **آتين جيلسون، العقل والوحي في القرون الوسطى**، ص 2 (بشيء من التصرّف).

ويلاحظ أنّ الوحي كان يُعدُّ معرفةً مستقلّةً مقابل العلوم التجريبيّة والأخلاق، ناهيك عمّا بعد الطبيعة والفلسفة، بل كان في نظر أتباع النـزعة الإيمانيّة المتطرفين نظير **بولس وترتوليان** ـ اللذين تحدثّنا عنهما بالتفصيل في الفصل الأوّل، قسم العقل والدين في العالم المسيحيّ ـ بديلاً لتلك المعارف والعلوم.

2 ـ سبيل الخروج الذي يطرحه **شبستري والمبتني** على فصل أفق الوحي عن أفق العلم والفلسفة، والذي ينسبه إلى اللّاهوتيين البروتستانت والعرفاء المسلمين نظير **ابن عربي**، جدير بالتأمّل من عدّة وجوه:

أ ـ الادّعاء أنّ **ابن عربي** يرى حيّز الوحي منفصلاً عن حيّز العلم والفلسفة هو ادّعاء لا دليل عليه. وينبغي **للدكتور شبستري** الإشارة إلى كلمات **ابن عربي** التي تُستشف منها هذه الفكرة. نعم، يدّعي ابن عربي أنَّ للوحي قوةً وجذبة لا تترك عند نزوله أيّ مجال للفكر والتدبير، حيث يستولي استيلاءً تاماً كاملاً على وجود الشخص المُوحى إليه، لكنّه لم يدّع أبداً أنّ الوحي نفسه «كلام مختلف تماماً»، ولا علاقة له بالعلم والعقل. لو كان ادّعاء **شبستري** سليماً لوجب أن لا يتجه **ابن عربي** نحو عقلنة حقائق العرفان (ومنها الوحي)، وإقامة منظومة أنطولوجيّة فلسفيّة في كتبه، ولتعيّن أن لا يبذل شرّاحُهُ وأتباعه كلّ جهودهم للتقريب بين الكشف والتعقل[1].

ب ـ **كارل بارث** (1886 ـ 1986 م) وغيره من اللّاهوتيّين

---

(1) انظر: **علي شيرواني، المباني النظريّة للتجربة الدينيّة**، الطبعة الأولى، بوستان كتاب، 2002 م، ص 154، 157، وص 172، 190.

الأرثوذكس الجُدَد يعتقدون أنّ العلم والدين يتمايزان في ثلاث مساحات هي: المنهج، والموضوع، والغاية. ويجدر القول إنّ موضوع اللّاهوت هو تجلّي الله في المسيح، وموضوع العلم هو عالم الطبيعة: يمكن معرفة الطبيعة بفضل المنهج العقليّ، بينما لا يمكن معرفة الله المتعالي الغارق في الأسرار إلّا عن طريق تجلّيه لنا، لأنّ العصيان الجِبلّي يمحو بصيرة العقل البشريّ في مشاهدة العالمِ المخلوقِ من قبل الله. كذلك فإنّ غاية الدين هي أن يُعِدَّ الإنسانَ لمواجهةِ الله، بينما تنشِدُ المعرفةُ العلميّة الاطّلاعَ على النماذج التي تحكم العالم. من هنا لا يبقى أيّ قاسم مشترك بين العقل والعلم من ناحية واللّاهوت والوحي من ناحية أخرى[1].

والواقع أنّ ثمة إشكالات عديدة تُسجَّل على هذا الطرح:

أولاً ـ صحيح أنّ العلم والدين، أو العقل والدين ليس لهما موضوع، ولا مساحة، ولا غاية، ولا منهج مشترك، إلّا أنّهما لا يعدمان الصلةَ نهائيّاً. لكلّ منهما في بعض الحالات حدود مستقلّة، ولهما في حالات أخرى مساحات مشتركة. ثم إنّ منهج البحث العلميّ يختلف عن منهج البحث الدينيّ، كما أنّ الهدف الرئيس للدين ـ خلافاً للعلم ـ هو هداية الإنسان نحو السعادة وليس عرض القواعد التي تسود الطبيعة وعالم الوجود، ومع ذلك تبقى للعلم والدين مسائلهما المشتركة في بعض الحالات. ومن المؤكّد أنّ للأديان الإبراهيمية في مضمار معرفة العالم وعلم الإنسان ـ وهما

---

(1) **أيان باربور، العلم والدين**، ترجمه إلى الفارسية **بهاء الدين خرمشاهي**، الطبعة الأولى، طهران، مركز النشر الجامعي، 1983 م، ص 145 ـ 147؛ .كذلك: **العقل والاعتقاد الديني**، ص 366؛ 368.

المواضيع التي يبحث فيها العلم والعقل ـ ما تقوله مما يُعدُّ أرضيةً للتعاطي والحوار بين العلم والوحي[1].

ثانياً ـ البُنى التحتيّة الثقافيّة، والدينيّة، والفلسفيّة التي حَدَت بعلماء الدين المسيحيّين الجُدد نحو هذه النظريّة، لا تتلاءم إطلاقاً مع تعاليم ثقافتنا الدينيّة. ويجدر القول إنّ التعارض الجادّ بين تعاليم التوراة والإنجيل وبين العلوم التجريبيّة، وتناقض الكثير من التعاليم المسيحيّة الأساسيّة كالتثليث، وأبوّة الله، وتجسّد الله وحلوله في السيد المسيح، والمعصية الذاتية لدى الإنسان والفدية، كلّها حالاتٌ حضّت فلاسفة الدين واللّاهوتيين المسيحيّين على الفصل بين مساحتَي العقل والإيمان أو العلم والوحي بغية التغطية على هذا التعارض غير المقبول. ولا مراء أنّ هذا الرأي يواجه عقبات حقيقيّة إذا ما أُريد تطبيقه على ثقافتنا الدينيّة الإسلاميّة. **أولاً**: لا توجد في فكرنا الدينيّ عقائد معارضة للعقل وفرّارة من العلم، وإذا بدت بعض التعاليم الدينيّة مناقضةً لمكتسبات العلم فإنه تناقض بدويّ وابتدائيّ توجد أساليب مقبولة عقليّاً لرفعه .**ثانياً**: شدّد الإسلام نفسه على التعقّل واكتساب العلم وعلى الصلة بين العقل والدين، لذلك كان من البديهيّ أن لا تستطيع هذه المناهج احتلال موقع يُذكر في فهمنا للدين.

ثالثاً ـ الخطأ الذي وقع فيه **الدكتور شبستري** في البحث أعلاه أو في غيره من بحوثه وكتاباته، هو أنّه يتبنّى نظريّات لا تُعدُّ أكيدة وراجحةً حتى في الفكر الغربي، ومن دون أيّ دليل مُتقن وواضح يفيد حتى الظنّ، وبغضّ الطرف عن بُناها التحتيّة وآثارها

(1) لمزيد من التفصيل انظر: **أبا الفضل ساجدي، أساليب حلّ التعارض بين العلم والدين، مجلة معرفت،** العدد 51، آذار 2002 م ص 25 ـ 26.

واستحقاقاتها وجوانبها المختلفة، وتطبيقها تطبيقاً حاسماً على الفكر الدينيّ أو الاجتماعيّ في مجتمعاتنا. هذا في حين يرى في إحدى كتاباته عمليّة تَبْيِئة الأفكار الغربيّة في بلادنا مشروعاً غير عمليّ ومحكوماً عليه بالإخفاق![1]

ج - يعرض **شبستري** في مواطن معيّنة سبيلاً آخر للخروج من التعارض بين العقل والدين لا يتناغم على الإطلاق مع السبيل المذكور. فهو يقول في كتاب «**الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**»: إنّه ينبغي فهم أصول الدين الأبديّة وأحكام الشريعة على أساس معقولات الإنسان المعاصر[2]. وهذا المَخرَج يستدعي التعاون بين العقل والدين ويعترف طبعاً بالأرضيّات المشتركة بينهما، ولا ينسجم إطلاقاً مع نظريّة الفصل بين مساحَتَي هذا وذاك.

3 - يرى **شبستري** أنّ العودة إلى العصور الماضية حيث كان للإنسان أصول ومبادئ يقينيّة، أمر مستحيل وغير منطقيّ، ويشبه الأمل بالعودة من الشيخوخة إلى الشباب[3]. والسؤال هنا: لو سقط شخصٌ في مستنقع، وحاول جاهداً الاعتصام بعروة وثقى تنتشله وتنقذ حياته، فهل سيكون جهده هذا غير منطقيّ ومن قبيل التفكير بالمُحال؟ والواقع أنّ مناخ اللّاجزم الذي يتحدّث عنه، وعلى الرغم عن كونه يختصّ بالأجواء الفكريّة الغربيّة ولا يناسب البيئة الفكريّة والاجتماعيّة الإسلاميّة، فإنّه ممكن الإصلاح حتى داخل الأجواء

---

(1) حوار مع **محمد مجتهد شبستري**، صحيفة **حيات نو**، 17/ 10/ 2000م، العمود ص 82.

(2) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 86. سنتطرق إلى هذا الموضوع في الفصل الثالث (قسم عملية فهم النصوص).

(3) المصدر السابق، ص 175.

الفكريّة الغربيّة. وهذه المهمّة ممكنة التحقيق عن طريق تغيير أساسي في النظر إلى القبليّات والمباني المعرفية. هذا ليس بالطموح المستحيل إذ إنه يعتمل حتى في نفوس اللّاهوتيين الغربيّين. في السياق عينه يكتب **آتين جيلسون**:

أنا نفسي أتمنّى أن تُمحى هذه الفلسفة برمّتها، فما يُدعى اليوم فلسفةً هو أحد شيئين: إما استرقاق الذهن الجمعيّ أو الشكّ. ولا يزال هناك من يمقتون كلا هذين الشيئين ولا يقيمون مأتماً لموت أيٍّ منهما... من أجل مواجهة تحدّيات الشكّ لا بدّ من فلسفة تكون معقولة أكثر وأقدر على البناء وليس أضعف من حيث الشمول. لقد ولّى زمن الـ «ربما» والـ «لعلّ»، ونحن في حاجة إلى «هذا هو» وهذا غير متاح إلّا باستعادتنا أولاً للثقة ـ المفقودة ـ التي كانت لنا بالعقل الميتافيزيقيّ[1].

طبعاً هذا الهدف لن يتحقّق إلّا إذا لم ينظر **شبستري** ـ على الرغم من قناعته بعدم جزميّة القضايا ـ إلى رؤيته وأسلافه بطريقة دوغماطيقية جزميّة.

4 ـ يقول الكاتب المحترم: إن تديّن معظم الناس كان في الماضي على شكل معتقدات، وغالباً ما تقوم المعتقدات على أساس المجهولات، وكلّما أحرز الإنسان مزيداً من العلم والوعي انهارت تلك المعتقدات أكثر. هذا كلام يذكّرنا برأي **أوغوست كونت** حول أطوار الفكر البشريّ. الطور الأوّل هو الطور الربّانيّ الخياليّ، والثاني هو الميتافيزيقيّ أو التجريديّ، والثالث هو العلميّ أو البحثيّ. في الطور الأوّل يشاهِد فكرُ

---

(1) آتين جيلسون، نقد الفكر الفلسفيّ الغربيّ، ص 273.

الإنسان يدَ القدرة الإلهيّة وراء كلّ ظاهرة من الظواهر فيقدِّم لها تفسيراً إلهيّاً ربّانيّاً، أما في الطور الثالث والنهائي فإنّ الفكر الإنساني ينشد دراسة القوانين العلميّة العالمية فتُستبعد أفكارُ الله والميتافيزيقيّات باعتبارها أموراً خُرافيّة غير مُسوَّغة[1].

نكتفي هنا بالإشارة إلى أنّه كان الأحرى **بالدكتور شبستري** أن يطرح ادّعاءه على النحو الجزئيّ. أجل، نحن أيضاً لا ندّعي عدم وجود معتقد يستند إلى المجهولات، إذ يمكن إيراد نماذج تؤيّد هذه الفكرة، ولكن هل دخلت معظم الاعتقادات الإسلاميّة في الماضي إلى مساحة التديّن اعتماداً على المجهولات وشعر المؤمنون بالارتياح والسكينة لها، وقد سقطت اليوم هذه المعتقدات وزالت بفعل التطوّر العلميّ والفكريّ للإنسان؟ هل اعتقاد المؤمنين بالله، والآخرة، والنبوّة، والكتاب، والقضاء والقدر، والربوبيّة التشريعيّة والتكوينيّة من هذا القبيل، ولم يعد بالمستطاع الالتزام بها؟!

من جهة ثانية، يؤكّد **شبستري** على أنّ تديّن البشر كان «في الماضي» على شكل معتقدات. ونسأل: ألم يعد للمعتقدات اليوم دور أساسيّ في التديّن؟ ربما كان يرى ـ وهو الذي يحيل التديّن إلى النزعة المعنويّة ـ أنّ المعتقدات لم يعد لها دور ومكانة تُذكر، بيد أنّ هذا المنحى ليس له من يدافع عنه بين معظم المتديّنين والواعين.

5 ـ يعترف **شبستري** في موضع آخر من كلامه أنّه يجب عدم إقامة وجود الله ووحدانيّته على براهين إثبات الله لأنّ هذه البراهين

---

(1) **كولين براون، الفلسفة والإيمان في المسيحيّة**، ترجمه إلى الفارسية **طاطوس ميكائيليان**، الطبعة الأولى، طهران، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، 1996 م، ص 141.

لا تُؤتي سوى نتيجة معيّنة واحدة حول ذات الله وصفاته، وتحكم بالخطأ والبطلان على أيّ وصفٍ آخر. وكأنّه يعتقد أنّنا يجب أن لا يكون لنا أيّ إطار أو تصوّر حول ذات الله وصفاته، وينبغي أن يبقى باب التصوّرات والتصديقات المتنوّعة، وربما المتناقضة في ما يتعلّق بالذات الربوبيّة، مفتوحاً كي يصف الله ويعبده كلٌّ من أراد ذلك بأيّة طريقة شاء. أفلا يفضي هذا الكلام إلى فوضى عقيديّة؟

6 ـ يلوح كما سبق أن أشرنا، أنّ **شبستري** يجنح إلى رؤية وجودية في النظر إلى الدين. ويظهر من عباراته أنه يُعير قيمةً كبيرة لجعل الدين شأناً داخليّاً، ويرى أنّ إقبال الناس على الدين مما لا يمكن المنافحة عنه إلّا من زاوية أنّه يضفي المعنى على حياة البشر. وتنمُّ هذه الفكرة عن «مبدأ البقاء الداخلي» في منحى أصالة الوجود[1]. لذا، فنحن نعتقد أنّ جعل الإيمان شأناً داخليّاً يؤدّي إلى إلغاء وتجاهل البُعد الاجتماعيّ للدين ما يعني شطب شطر كبير من التعاليم القرآنية والإسلاميّة. مع أنّ للتديّن آثاراً ملحوظةً على الحياة الفرديّة للإنسان، والتديّن ومحورية الله يمنحان الإنسان سكينةً روحيّة ونفسيّة، ويغيّران نظرته إلى القضايا والمصائب والمشكلات، إلّا أنّ التعاليم الاجتماعيّة الدينيّة أوسع وأهمّ من هذا بكثير، فضلاً عن أنّ المنحى الوجوديّ يتجاهل التأثيرات الأكيدة للمجتمع على الفرد.

من جهة ثانية، ما هو الدليل الذي يسوقه **شبستري** على ادّعائه

(1) لمزيد من التفصيل انظر: **مصطفى ملكيان، تاريخ الفلسفة الغربيّة**، المجلّد 4، ص 35 ـ 36.

القائل: بهذه الصورة للدين فقط يمكن التحدّث عن الدين والتديّن في أجواء اللّاجزم؟ إذا لم يقنع شخصٌ حتى بهذا الاستحقاق للدين والتديّن فكيف يمكنه إقناعه؟ لن يجد الإنسان مفرّاً ـ لأجل الدفاع عن التديّن ـ من العودة للطبقات الدنيا للدين أي العقائد والمعارف التأسيسيّة والأصول العقليّة اليقينيّة لكي ينطلق في مطافه من هناك. والخلاصة هي أنه مضطرّ لقبول أنه في أجواء اللّاجزم لا يمكن الدفاع عن أيّ شيء بما في ذلك المنحى العملاني والوجوديّ للدين.

7 ـ الدعوة إلى عدم الفصل بين العوام والخواص مثير للاستغراب، والأكثر غرابة هو الادّعاء أنّ تطور الدين تأتّى عن طريق بثّ الشبهات والإعراض عن المسلمات. إن كان هذا صحيحاً فما الوجه في حرمة طباعة ونشر كتب الضلال في المجتمع الديني الواردة بكثرة في النصوص الدينيّة؟ أليس لأنّ الشبهات الدينيّة والفلسفيّة تضعضع إيمان العوام وتجرّهم نحو الإلحاد أو ضعف الإيمان على أقلّ تقدير؟ أجل، ينبغي طرح هذه الشبهات في الأروقة المتخصّصة وبين العلماء لدراستها، ولا توجد هناك أية قيود لطرحها ونقدها، إلّا أن إلغاء الحدود الفاصلة وإشراك العوام في هذه «العمليّة ـ الورطة»، لا يؤدي يقيناً إلى تعزيز إيمانهم. وإذا كانت المعارف الدينيّة قد تكاملت ونمت بفضل البحوث النقديّة، فلا ريب في أن السبب يعود إلى طرح تلك البحوث داخل أروقة أهل الاختصاص والفن.

6 ـ الخاتميّة

لا بدّ من القول إنّ التصور الشائع والشامل للخاتميّة يتمثّل في كمال الدين وشموليّته، وما ارتفع بختم النبوّة إنّما هو الحاجة إلى

وحي جديد وتجدّد في النبوّة، وليس الحاجة إلى الدين والتعاليم الإلهيّة. غير أنّ الاستنارة الدينيّة منذ **محمد إقبال** فصاعداً قدّمت تصوّراً آخر للخاتميّة يتّصل مباشرة بإشكاليّة العلاقة بين الدين والعقل. ولأهميّة هذا البحث وطابعه التأسيسيّ فضّلنا إثارته ونقده في قسم مستقلّ. ومن البيِّن أنّ ما طرحناه في البحوث السابقة كان مختصّاً بالعلاقة بين العقل والإيمان أو لنقل بين العقل والتديّن، أما في هذا البحث فنتطرق إلى العلاقة بين العقل وأصل الدين من وجهة نظر المستنيرين.

لقد أناط **محمد إقبال اللّاهوري** خاتميّة الدين ببلوغ العقل وحريّته. فلأجل بيان فلسفة ختم النبوّة ابتدأ بتقسيم تاريخ البشريّة إلى عصرين قديم وجديد، أو فترتي طفولة وبلوغ. فترة الطفولة هي فترة سيطرة الغرائز والتوجيه الغريزيّ والوحياني (و هو يعتبر الوحي من سنخ الغريزة)، أما فترة البلوغ فهي الفترة التي ظهر فيها «العقل الاستقرائي» في حياة الإنسان، فلم يبق بذلك مكان للقوى الغريزية والتوجيه الغريزيّ. وفي ضوء ذلك تعني الخاتميّة تقلّص مساحة التوجّهات السماويّة، والاعتصام بعُرى الهدى والإرشادات النابعة من «العقل الاستقرائي». الخاتميّة هنا تفيد انتهاء حجّية واعتبار كلام الذين يدّعون الارتباط بما وراء الطبيعة[1]. وعن هذا إقبال:

> **إلغاء الكهانة والحكومة الوراثيّة في الإسلام، والاهتمام الدائم بالعقل والتجربة في القرآن والأهميّة التي يوليها هذا الكتاب المبين للطبيعة والتاريخ من حيث هما معارف**

---

(1) **إقبال اللّاهوري، إحياء التفكير الديني في الإسلام**، ترجمه إلى الفارسيّة، طهران، رسالت قلم، بدون تاريخ، ص 144، 147.

بشريّة، كل هذه وجوه مختلفة لفكرة واحدة هي فكرة اختتام الرسالة[1].

وقد استساغ المستنيرون بعد **إقبال** هذا الرأي **.فالدكتور شريعتي** تأثّر به وتابع نظريّته هذه وشرحها عبر تقسيمه تاريخ البشريّة إلى ثلاث فترات: الفترة الأولى فترة الوحي، والثانية فترة الإمامة والوصاية، والثالثة فترة غيبة الإمام حيث يتولّى العلم فيها مهمّة هداية البشر وقيادتهم[2]. وهو يكتب في هذا الصدد:

حين يقول الرسول: إنني خاتم الأنبياء، فلا يقصد أن ما قلته يكفي الإنسان إلى الأبد، إنّما تروم الخاتميّة أن تقول: إنّ الإنسان من الآن فصاعداً سيكون قادراً على أساس هذا الأسلوب التربويّ أن يقف على رجليه ويواصل حياته ويطوّرها ويستكملها من دون الحاجة إلى الوحي والنبوّة الجديدة. إذن، فالنبوّة مختتمة وعليكم أيّها البشر السير بأنفسكم.. والعقل هو الذي سيحتلّ مكان الوحي بعد الآن..[3].

ويرى **شريعتي** أنّ جميع المسؤوليّات والأعمال التي كان يضطلع بها الأنبياء والأئمة تقع في فترة الخاتميّة على كاهل العلم والعلماء والمستنيرين[4]..

---

(1) **إقبال اللّاهوري، إحياء التفكير الديني في الإسلام** ص 146.

(2) **علي شريعتي، الشيعة**، الأعمال الكاملة، المجلّد 7، الطبعة السادسة، طهران، إلهام، 1997 م، ص 247، 249.

(3) المصدر نفسه، **معرفة الإسلام**، الأعمال الكاملة، المجلّد 30، دروس مشهد، الطبعة الرابعة، طهران، بدون تاريخ، ص 63 ـ 64.

(4) **علي شريعتي، الشيعة**، ص 103، وص 249، كذلك: **العودة** الأعمال الكاملة، المجلد 4، الطبعة السادسة، طهران، إلهام؛ 1998 م، ص 154 ـ 155.

6 ـ 1 ـ رؤية الدكتور سروش

في إطار تناوله هذه المسألة، ينبّه **الدكتور سروش** بدايةً إلى أنّ التطوّرات المعرفيّة والحياتيّة التي شهدها العالم تفرض علينا نحت مفهوم جديد للخاتميّة[1]. أضف إلى ذلك أنّه يرى الخاتميّة ادعاءً دينياً «داخليّاً» وليس «خارجيّاً»، أي من المتعذّر إثبات ضرورة خاتميّة **الرسول الأكرم** بالأدلّة العقليّة والتجريبيّة، إنّما يمكن لمجرّد افتراض وقبول أساس الادعاء وعدم المناقشة فيه العمل على عقلنته، وليس البرهنة لإثباته[2]. لكن **سروش** نفسه مرَّ في مقام عَقْلَنة هذه الفكرة بتطوّرات معيّنة، ويلاحظ في أعماله الكثير من الزلل والاضطراب حول مفهوم الخاتميّة وفلسفتها كما هي حاله في معالجاته للقضايا الأخرى. وفي تتبّعنا لأعماله استطعنا تشخيص ثلاثة تصوّرات لفلسفة الخاتميّة نوردها في ما يلي محاولين مراعاة تراتُبيّتها الزمنية في الظهور.

أ ـ التصوّر الأوّل

في التصوّر الأوّل يعتمد **سروش** على نظريّة القبض والبسط[3] فيعتبر السرَّ في خاتميّة الدين الإسلاميّ هو أن «وحي رسول الإسلام وُضع في متناول أيدي الناس بشكل غير مُفسَّر وعُهد بتفسيره إلى الناس»[4]. فهو يقول: إنّ الرسول كان خاتم النبيّين لكنّه لم يكن خاتم الشارحين، ومع أنّ لدينا ديناً خاتماً فنحن لا نتوفّر على فَهْم خاتمٍ، ومع أنّ لدينا ديناً كاملاً فنحن لا نمتلك معرفة دينيّة كاملة[5].

---

(1) مجلة **نامه فرهنك**، السنة الأولى، العدد 3، ص 13.

(2) **بسط التجربة النبويّة**، ص 147.

(3) سنبحث هذا الموضوع في الفصل الثالث، قسم: **نظرية تكامل المعرفة الدينيّة**.

(4) **أرحب من الإيديولوجيا**، ص 77.

(5) **بسط التجربة النبويّة**، ص 148.

يؤكّد **سروش** على تعذّر المصالحة بين الثبات (الأبديّة) والتغيير واكتشاف سرّ لانهائية تفسير الوحي وطريقة ارتباط العقل بالدين إلّا على أساس نظريّة القبض والبسط[1]. إذن، بناءً على هذا التصوّر يرى أنّ الوحي لا يزال حيّاً وأنّ البشر في حاجة مستمرّة له. وهذا هو تحديداً موطن اختلافه عن **إقبال اللاهوري** الذي يصرّح هو نفسه به:

رأبي يختلف عن رأي المرحوم إقبال اللّاهوري. يظهر أنه يَعُدّ طفولية البشر منشأ حاجة الإنسان للدين، وكأن البشر البالغ ترتفع حاجته رويداً رويداً. أما الذي أقوله فهو أننا أمام تجربة باطنية غير مُفسَّرة، لذلك نعمل على تفسيرها باستمرار، وبهذا تهطل علينا شآبيب الوحي باستمرار.. إذن ينبغي القول بهذا المعنى أنّ «استمرار الوحي» هو سرّ الخاتميّة. فوحي الرسول الأكرم لا يزال حيّاً، والرسول لا يزال حاضراً ولا حاجة لرسول آخر[2].

ب ـ التصوّر الثاني

في هذا التصوّر يعمد **سروش** في العديد من أعماله التحريريّة والشفهيّة إلى الدفاع عن فكرة **إقبال اللّاهوري**، ويعدُّها تقريراً مسوَّغاً ومقبولاً تماماً لمسألة الخاتميّة. بل نراه يهاجم **الشهيد مطهّري** لقوله إنّ أفكار **اللّاهوري** تستدعي ختم الديانة[3] مؤكداً أنّه لم يكن موفّقاً في فهم ونقده[4].

---

(1) **القبض والبسط النظريّ للشريعة**، ص 55.

(2) **أرحب من الإيديولوجيا**، ص 78.

(3) **مرتضى مطهّري، الوحي والنبوّة**، الأعمال الكاملة، المجلّد الثاني، الطبعة الرابعة، طهران، صدرا، 1995 م، ص 189.

(4) **بسط التجربة النبويّة**، ص 127، 130.

وإيضاحاً لرأي اللّاهوري يقرِّر **سروش** بدايةً وجود نمطين من الاستغناء: الاستغناء الحميد والاستغناء الذميم. واستغناء المريض عن الطبيب والتلميذ عن المعلم من قبيل الاستغناء الأوّل. ثم يوضح أنّ العلاقة بين النبيّ والأمّة من سنخ علاقة المعلم والتلميذ، والمربّي والمتربّي[1]. ثم يكتب دفاعاً عن **إقبال**:

> **البعض، ومنهم المرحوم إقبال اللّاهوري، أطلقوا حول الخاتمية كلاماً يُستشف منه أنهم وجدوا العلاقة بين النبي والأمة كالعلاقة بين الطبيب والمريض، والمعلّم والتلميذ، والمربّي والمتربّي، بمعنى أنها من سنخ العلاقات التي ينفي تحققُها واستمرارُها نتيجتَها... أي إنّ الأمثل هو أن يستغني الناس رويداً رويداً عن تذكار النبي[2].**

وينوّه **سروش** إلى أنّ هذا الاستغناء قد يحصل في بعض المستويات، بينما نبقى في مستويات أخرى محتاجين. وللمثال يشير إلى ظاهرة الوثنية التي أضحى قبحها وتناقضها مع العقل أمراً بديهياً اليوم، وصار الإنسان في غنىً عن تذكرة الأنبياء بهذا الخصوص. ويخلُص إلى القول:

> **بهذا المعنى الدقيق تتكامل الإنسانية تدريجياً وتترك الالتفات لتذكرة الأنبياء. وهذا هو معنى الخاتمية وسرُّها في رأي أمثال اللّاهوري. أي جعل تعاليم الأنبياء داخليّةً ذاتيةً بحيث يعيش البشر ـ علموا بذلك أم لم يعلموا ـ حياةً دينيّةً، ويغرقون داخل تعاليم الأنبياء من دون أن يشعروا ما هي مصادرهم[3].**

---

(1) **المداراة والإدارة**، ص 408 ـ 409.

(2) المصدر نفسه، ص 410؛ كذلك: **بسط التجربة النبويّة**، ص 119.

(3) **المداراة والإدارة**، ص 411.

وفي موضع آخر ينيط ـ على خطى **إقبال** ـ الخاتميّةَ بحريّةِ العقل فيقول:

باختتام النبوّة يظفر العقل بمنتهى حريّته. الحريّة معناها تحرّر العقل من العوامل فوق العقليّة وتحت العقلية. تظهر النبوّة أمراً فوق العقل تُحرِّر برسائلها وتكاليفها الإنسانَ من العوامل المنحطّة وما تحت العقلية. وعندئذٍ ترفع بخاتميّتها العوامل الفوقيّة أيضاً وتحلُّ حبال مَهْدِ العقل من الجانبين لتُطلِقَ طفلَ العقل الذي أضحى الآن بالغاً قديراً، كي يقف على قدميه[1].

من جانب آخر، يُجاري **الدكتور سروش** رأي **اللّاهوري** في أنّ عهد الولاية وحُجيّة الأقوال انتهى بعد **الرسول الأكرم**، ولا ينبغي بعد ذلك قبول كلام أحد من الناس إلّا وفق الأدلّة والقوانين[2]، بل إنّ ظهور الأنبياء لن يعود منسجماً مع العقلانيّة ولا مع علم النفس[3]. وهو يُصرِّح في هذا الباب:

حين يقول إقبال: إنّ دخول العقلانيّة أدى إلى اختتام عهد النبوّة، فلا يقصد تعارض العقل مع النبوّة، إنّما يقصد أن فترة الولاية الشخصية قد انتهت، وأن العقل الجمعي بصفته الجمعية سيكون هو الحاكم والوليّ والمعتمد لدى البشر بعد الآن[4].

---

(1) **بسط التجربة النبويّة**، ص 141.

(2) المصدر نفسه، ص 131، 134.

(3) **عبد الكريم سروش، التديّن التجريبي، التراث والعلمانية**، ص 189.

(4) **بسط التجربة النبويّة**، ص 138.

وهو يعتقد أنّ مصباح الوحي انطفأ الآن، وإنّما على العقل أن يميّز الصواب من الخطأ بدقائقه وإبداعاته، ويحلَّ محلَّ الوحي[1].

ج ـ التصوّر الثالث

التصوّر الأخير الذي يُسجِّله **سروش** لمفهوم الخاتميّة وفلسفتها هو ما يقيمه على أساس نظريّته «**بسط التجربة النبوية**». ففي نظريّته «**القبض والبسط النظري للشريعة**» جرى الكلام عن بشريّة وتاريخيّة المعرفة الدينيّة، أما في «**بسط التجربة النبوية**» فيجري الكلام عن بشريّة وتاريخيّة وتكامل الدين نفسه[2]. وعلى هذا الأساس يعتقد أنّ الدين ينبسط تبعاً لانبساط التجارب الداخليّة والخارجيّة للرسول. ويجدر القول إنّ هذا التصوّر، وخلافاً للتصوّر الثاني، لا يعتبر الخاتمية مدعاةً لختم وجود النبي وجود التدين، إنّما يشدّد على هذا الوجود من أجل تأمين طراوة التجارب الدينيّة وتجدّدها[3]. إذن النبوّة تختتم لأنّ هذه التجارب الباطنية تصبح متاحةً للبشر. وهو يكتب إيضاحاً لهذه الدعوى:

> **حتى في الوقت الحاضر حيث الرسول غائب، ينبغي بسط التجارب الداخليّة والخارجيّة للرسل لتزيد من غنى الدين ورحابته... إذا لم تكن عبارة «حسبنا كتاب الله» صحيحةً، فإنّ «حسبنا معراج النبي وتجربة النبي» غير صحيحة أيضاً[4].**

وبناءً على هذا، يرى **سروش** أنّ الإحياء الأصيل للدين في

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 12، ص 12.

(2) **بسط التجربة النبويّة**، ص 7.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 25.

عصرنا غير ممكن إلّا عن طريق تكرار تجارب الأنبياء وتجديدها[1]. والواقع أنّه يرى الخاتميّة ـ في هذا التصوّر ـ خاصةً بالنبوّة الجمعيّة أو المهمّة التي تُناط بالرسول اجتماعيّاً، وليس النبوّة الفرديّة؛ أي أنّ النبوّة الفرديّة لم تُختتم بعد، لذلك يتوفّر النخبة ـ على حدّ تعبيره ـ على دين فردي، ويعملون حسب ما يفهمونه ويجرِّبونه. وينسب في إحدى كتاباته هذا المنحى إلى العرفاء[2].

أخيراً يجب الإلماح إلى نقطتين:

الأولى: طبقاً للتصوّرين الأوّل والثاني فإنّ الدين كامل لكنّه ليس بجامع. وينبغي عدم الظنّ بأنه طرح جميع المسائل وعالجها. فكماله لا يعني جامعيته[3]. ولكن حسب التصوّر الثالث، حتى الدين ليس بكامل.

الثانية: يعتقد **سروش** أنّنا في معرض إيضاح خاتميّة النبوّة وبقاء الدين يجب أن لا نصبَّ جلَّ سعينا وجهدنا كما فعل بعض المفكّرين (ومنهم **الشهيد مطهري**) على إيضاح خلود الفقه. فكما أنّ الكلام والأسئلة كثيرة حول قدرات الفقه، كذلك الكلام والأسئلة كثيرة حول قدرات العقائد والأخلاق الدينيّة[4].

6 ـ 2 ـ رؤية الدكتور شبستري

ليس **لشبستري** بحوث مستقلّة حول مفهوم الخاتميّة وفلسفتها إنّما

---

(1) **عبد الكريم سروش، المهدويّة وإحياء الدين**، مجلة **آفتاب**، العدد 12، شباط 202 م ص 63.

(2) مجلة **آفتاب**، العدد 8، ص 44؛ كذلك: **عبد الكريم سروش، العلاقة بين العلم والدين**»، **التراث والعلمانية**، ص 124.

(3) **المداراة والإدارة**، ص 256 ـ 257.

(4) **بسط التجربة النبويّة**، ص 149؛ كذلك: **التراث والعلمانيّة**، ص 190، وص 196.

تطرّق في بعض كتاباته، وعلى شكل شذرات متفرّقة، إلى مسألة شموليّة الدين. ونستعرض ها هنا وجهة نظره لارتباطها بموضوع الخاتميّة. يعتقد **شبستري** أنّ متعلَّق الكمال هو إبلاغ الدين، وأن ما أراد الله إبلاغه قد أبلغه بالكامل[1]. ويكتب عن ذلك:

كمال الدين معناه أنّ الله بعث بالكامل ما أراد بعثه للبشر كدين، وقد أبلغه الرسول للناس بالكامل... ليس معنى كمال الدين أن كلّ الأشياء يجب أن تكون موجودة في الدين.. وليس كمال الدين أن يأخذ الدين دور التقنيات والعلوم والفكر البشريّ[2].

الدين من وجهة نظره سيكون جامعاً حينما لا يعدم الرسالة في أيّ مجال من المجالات، فتكون له رسالته لكلّ البشر في ظلّ اعترافه بوجودهم[3]. ولا يمكن للدين أن ينهض بهذا الواجب إلّا حينما يكتفي بعرض الأحكام العامة والقِيَم الكلّية[4] والمواعظ الأخلاقيّة من أجل تحسين الحياة الدنيويّة[5]. فهو ينكر حتى احتواء الدين على الخطوط العامة للبرامج الرامية إلى تنظيم الحياة الدنيويّة[6]. من هنا، يرى **شبستري** أنّ المقرّرات الواردة في الكتاب والسنّة والمتعلّقة بجوانب معينة من الحياة الاجتماعيّة يجب أن لا

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 235.

(2) المصدر نفسه، ص 234؛ كذلك: **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 343.

(3) **نقد القراءة الرسميّة**، ص 344، وكذلك: **محمد مجتهد شبستري، القراءة الرسميّة للدين**؛ أسبوعية **راه نو**، السنة الأولى، العدد 19، ص 20، أيلول 1998 م.

(4) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 81.

(5) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 230.

(6) المصدر نفسه.

تُفهم إطلاقاً بوصفها قوانين وبرامج دائميّة[1]، إنّما ينبغي تغييرها دوماً بواسطة الاجتهاد[2]. وفي الفصل الثالث (**قسم متطلّبات نظريّة: عمليّة فهم النصوص**)، وفي الفصل الرابع (**قسم قابليّة القضايا الدينيّة للنقد**) سنعاود الإشارة إلى هذا البحث.

6 ـ 3 ـ نقود وآراء

1 ـ نعتقد أنّ ختم النبوّة إنّما هو نتيجة كمال الدين وجامعيّته وشموله. وهو لا يعني أبداً انتهاء حاجة البشر للتعاليم الإلهيّة والوحيانية، وأنّ البشر لن تعود بهم حاجة إلى هذه التعاليم نتيجة بلوغهم ورشدهم الفكريّ. بناءً على هذا ترد على نظريّة محمد إقبال اللّاهوري الملاحظات التالية:

1 ـ 1 ـ إنْ صحَّ رأي **إقبال** بشأن الخاتميّة فلن تنعدم الحاجة إلى الوحي الجديد والرسول الجديد وحسب، بل لن تكون ثمة حاجة إلى إرشادات الوحي بالمطلق، إذ إنّ هداية العقل التجريبي تحلُّ محلَّ هداية الوحي. وهذه الفكرة لا تتعارض مع ضروريّات الإسلام وحسب بل تعارِض نظريّة **إقبال** نفسه حيث يركِّز كلّ اهتمامه لإثبات أنّ العلم والعقل ضروريان للمجتمع البشريّ لكنهما لا يكفيانه. وهو يثير مبدأ «الاجتهاد» ليؤكّد حاجة الإنسان الدائميّة إلى توجيه الوحي وانسجام الدين الإسلاميّ الأبديّ مع متطلّبات العصور المختلفة[3].

1 ـ 2 ـ ليس من الصواب ما ذهب إليه **إقبال** حين اعتبر الوحي من سنخ الغريزة. فالغريزة سمة طبيعيّة لاواعية مائة بالمائة وأدنى من

---

(1) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 106.

(2) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 203 فما بعد.

(3) **مرتضى مطهّري**، الأعمال الكاملة، المجلّد 2، ص 189 ـ 190.

العقل، بينما الوحي هدايةٌ فوق الحسّ والعقل، مضافاً إلى كونها اكتسابية إلى حدّ كبير، وحالة واعية تماماً[1]. ويبدو أن التفسير الخاطئ الذي يقدِّمه للوحي هو الذي أفضى إلى إحلال العقل محلّه. إذا كانت كلمة الوحي قد استخدمت في القرآن الكريم للدلالة على أمور مُتعدِّدة ومتنوعة، فليس معنى ذلك أن الوحي للأنبياء هو نفسه الوحي للنحل. خلاصة القول إنّ الوحي لغير البشر وحيٌ غير واعٍ بينما الوحي للأنبياء وحيٌ واعٍ تماماً.

1 ـ 3 ـ يخال **محمد إقبال** أنّ وجود المصادر الثلاثة للمعرفة وهي: الطبيعة، والتاريخ، والتجربة الداخليّة يُغني عن الوحي. ومن البداهة أنّ ثمة فارقاً كبيراً بين الوحي والتجارب الباطنية. ومن ذلك أنّ الإلهام والتجارب الباطنية لا تتمخّض عن دساتير عامة لإسعاد الإنسان. ثم إنّ التجارب الباطنية ليس فيها حُجيّة للآخرين. أما في الوحي النبويّ فتُعرض المعارف والدساتير لهداية البشر، ولها حُجيّتها ولا يمكن لمكتسبات العقل البشريّ أن تعوِّض عنها[2].

1 ـ 4 ـ تصوّرُ **الشهيد مطهّري** الأولي لكلام **إقبال** هو أنّه أزمعَ بيانَ فلسفةِ ختم النبوّة التبليغية[3]، لذلك أثنى عليه[4]. لكنّه بعد عشرة أعوام وأثناء تأليفه كتاب **«الوحي والنبوة»**، لاحظ أنّه لا يفرِّق بين النبوّة التبليغيّة والنبوّة التشريعيّة، وأنّ تحليله يشمل كلتا النبوّتين،

---

(1) **مرتضى مطهّري**، الأعمال الكاملة، المجلّد 2، ص 192.

(2) **عبد الله نصري**، **توقّعات الإنسان من الدين**، الطبعة الأولى، طهران، المؤسسة الثقافية للعلوم والأفكار المعاصرة، 1999 م، ص 108.

(3) يصنّف **مطهّري** النبوّة إلى تشريعيّة وتبليغيّة، ويعتقد أنّ الإنسان بعد الدين الخاتم بلغ سنَّ الرشد فكرياً واجتماعياً وتولّى بنفسه مهمّة الدعوة للدين وإقامته.

(4) **مرتضى مطهّري**، **الأعمال الكاملة**، المجلّد 3، الطبعة الرابعة، طهران، صدرا، 1995 م، ص 173 ـ 176.

لذلك بادر إلى نقد آرائه[1]. وعليه، حينما يعتبر **سروش** هذا الانقلاب الفكريّ **لمطهريّ** ناجماً عن «مشاحنات **مطهرّي** مع **شريعتي** وسوء ظنه الشديد بالمستنيرين غير المعمَّمين»[2]، فما هذا إلا ادعاء تعسّفي واهٍ منه. طبعاً هل أدرك **مطهرّي** رأي **إقبال** وحلَّلهُ بشكل صحيح أم لا؟ هذه موضوعة أخرى ينبغي دراستها والتدقيق فيها في موضع آخر. ويعتقد كاتب السطور أنّ بالمستطاع استخراج شواهد بيّنة من أفكار **محمد إقبال** لصالح تحليلات **الشهيد مطهرّي** ونقوده.

2 ـ قول **سروش** إنّ الخاتمية ادّعاء دينيّ داخليّ وليس خارجياً، هو قول مقبول وصحيح تماماً. أي لو أنّ المعارف الإسلاميّة لم تكشف النقاب عن هذه الحقيقة لما استطعنا اعتماداً على البراهين العقليّة والفلسفيّة إثبات هذا الادّعاء أو نفيه، إنّما كان بوسعنا فقط تبيين حكمة ختم النبوّة وسرِّهِ. من هنا رأى بعضُ المفكرّين الإسلاميّين أنّ الإجابة الأكثر حسماً بخصوص ختم النبوّة هي أن يقال:

> **الله أعلم حيث يجعل رسالته. إن الله تعالى وعلى أساس حكمته البالغة وعلمه المطلق يعلم أين ومتى وكيف يبعث الرسل، ونحن غير عارفين بمعايير هذه القضيّة بشكل تامّ. مقتضى الحكمة الإلهيّة هو أن لا يبعث الله رسولاً بعد رسول الإسلام (ص)[3].**

---

(1) **أحمد حسين شريفي، البعثة والنبوة، موسوعة الإمام علي**، المجلّد 3، النبوّة والإمامة، الطبعة الأولى، طهران، مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، 2001 م، ص 72.

(2) **بسط التجربة النبويّة**، ص 125.

(3) **محمد تقي مصباح يزدي، معرفة الطريق والدليل**، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الخميني، 1997 م، ص 184.

3 ـ نقد التصوّر الأوّل

يعتقد **الدكتور سروش** حسب تصوّره الأوّل (انطلاقاً من نظريّة القبض والبسط)، أنّ الكلمات في الحقيقة لا تتحدّث معنا إنّما نحن الذين نُنطِقها حسب وعينا وقبليّاتنا الذهنية. الكلام متزلزل وخالٍ من المعنى إلى درجة أنّه يتكيّف بكلّ تواضع مع مكتسبات الحِسِّ والعقل المتحوِّلة، ويظهر في كلّ لحظة وفي كلّ مكان بشكل معيّن. على هذا الأساس، يخلُص **سروش** ـ الذي يعتبر كلمات القرآن هي تجربةَ الرسول المحضة ـ إلى أنّ كلّ إنسان يدرك هذه التجربة ويمنحها المعنى بمقتضى بُنيته الذهنية ونسيجه الإدراكي. وسننقد في الفصل الثالث (**قسم نظريّة تكامل المعرفة الدينيّة**) هذا الادّعاء وسائر عناصر هذه النظريّة بشيء من التفصيل، وسنُثبت أنَّ من الممكن وجود فهم خاتم ومعرفة دينيّة كاملة. وفكرة أنّ وحي الرسول وُضِعَ في متناول أيدي الناس بشكل غير مُفسَّر، هي فكرة غير صائبة. ولو افترضنا أنّ الوحي هو التجربة الباطنية (و هذا محلّ تأمّل، إذ إنّ الوحي في الإسلام وحيٌ عباراتيٌّ (وحي قضايا) يتم عن طريق نزول الملائكة على الرسول وإبلاغه رسالة الله)، فلا يمكن الشكّ في أن الرسول حينما عرض هذه التجربة على شكل ألفاظ القرآن وكلماته قام هو نفسه بتفسيرها، وتفسيرُهُ وفهمه لتجربته الباطنية أفضل وأرجح من أي تفسير آخر. من الضروريّ أن نسأل **السيد سروش** هنا: هل التجربة ممكنة بلا تفسير؟ كيف يمكن للتجربة أن تظهر مباشرة على شكل كلمات من دون المرور بشبكة البُنى المنطقية واللغويّة؟ في فلسفة اللغة وعلم نفس الإدراك، وبالتالي في فلسفة الدين في العصر الراهن يُعتبر المرور في انقطاعَي التجربة ـ الإدراك، والإدراك ـ اللغة، غير ممكن من دون وساطة الذهن والتفسير. ولا ندري وفق أيّ النظريات المختصّصة بالذهن واللغة توصّل **سروش** إلى مثل هذا

الرأي؟[1] الشخص الوحيد الذي اقترب إلى هذه النظريّة بحدود معينة هو **شلايرماخر**، فقد كان يعتقد أنّ التجربة الدينيّة تظهر على شكل ألفاظ مباشرة لكنّه لا ينكر تدخُّل الذهن على ما يبدو. أضف إلى ذلك أنّ جميع من جاؤوا بعده نقدوا نظريته[2].

من جانبه يؤكّد **سروش** أنّ هذا التصوّر يضمن دوام الوحي وطراوته في مختلف العصور. ونحن بدورنا نُشدِّد على دوام الوحي وطراوته، لكنّنا لا نرى سرَّ الخاتميّة في أنّ الوحي مُنح لنا بشكل غير مُفسَّر وأننا نفسِّره بنحو متواصل استمداداً من العقل والحس، وبهذا يبقى الوحي يهطل علينا من دون انقطاع، إنّما نعتقد أنه لمّا كانت تعاليم الوحي مُبتنية على الفطرة البشريّة، ومحتوى الشريعة الإسلاميّة يشمل جميع الشؤون البشريّة، لذلك لن يَبْلَى الوحي ولن يُنسخ أبداً بل يبقى متحرّكاً فاعلاً ينطبق على أحداث العصور وقضاياها، ويحتفظ بطراوته ورونقه دوماً عن هذا الطريق.

أضف إلى ذلك أنّ تصوّره الأوّل لا يمتُّ بأيّة صلة إلى تصوّره الثاني، فهو في الأوّل لا يرى أنّ فترة الوحي قد انتهت، على خلاف **شريعتي** وغيره ممن وجدوا ظهور الإسلام وفترة غيبة الإمام نهايةً لفترة الوحي وبدايةً لعصر العقلانيّة، بينما نراه في التصوّر الثاني يعاضد رأي **إقبال** القائل باستغناء الناس عن تعاليم الأنبياء.

4 ـ نقد التصوّر الثاني

يُواجه التصوّر الثاني **لسروش** تساؤلات وتحدّيات أكثر في ما يلي خلاصتها:

---

(1) **محمد تقي سبحاني**، **أنوار الدين في فراق العقل**، مجلة **نقد ونظر**، العدد 6، ربيع 1996 م ص 162.

(2) المصدر نفسه، ص 167.

4 ـ 1 ـ كيف يتسنّى الادّعاء أنّ رسالة الأنبياء تشبه الدواء الذي يحتاجه المريض لفترة معيّنة من الزمن، فيما الأحاديث حول خلود الأحكام الإسلاميّة من ناحية، والقرآن الذي يطرح الرسول كأسوة من ناحية ثانية، تدلّ جميعها دلالة بيّنة على أنّ الصلة بين الأمة والرسول يجب أن لا تنفصم أبداً.

حينما يكون الرسول طبيب أرواح الناس[1] والناس معرضون دوماً للأمراض الأخلاقيّة، فلن يكون الكلام عن إنهاء العلاقة بين الطبيب والمريض كلاماً معقولاً. وهل الدساتير الأخلاقيّة كالأدوية التي لا نحتاج إليها إلّا لفترة معينة؟ الإنسان يستخدم الدواء كوسيلة للتشافي وبعد أن يبلغ هدفه وهي السلامة يترك الدواء جانباً. ولكنْ ثمة نمط آخر من العلاقة بين الوسيلة والهدف لا يمكن التخلّي في إطاره عن الوسيلة مطلقاً. مثال ذلك العمليّة التعليمية حيث يجتاز فيها الإنسان مراحل معيّنة، ولكن هل حينما يدرس في المرحلة الثانوية ينسى كلّ ما تعلّمه في المراحل السابقة أم يستخدمه في المراحل اللّاحقة؟ تعاليم الأنبياء هي لنيل الكمال لكنها لا تعني أن يستغني المرءُ عن الرسول بعد أن ينال الكمال. وإذا كانت الصورة الظاهرية لبعض سلوكيّات الأفراد والمجتمعات مشتركة مع تعاليم الأنبياء فلا يمكن التذرّع بتغلغل روح تعاليم الأنبياء إلى تلك السلوكيّات لاستنتاج عدم الحاجة لرسالة الرسول[2].

وبديهيّ القول إنّ الناسُ في عصر ظهور الإسلام، بلغوا درجةً من الاستعداد جعلتهم قادرين على تلقّي الخطّة الجامعة والكلّية لسعادة الإنسان، ومؤهّلين من ناحية أخرى لحفظ الكتاب وصيانة

---

(1) **طبيب دوّار بطبه**، انظر: **نهج البلاغة**، الخطبة 108.

(2) **عبد الله نصري**، ص 111 ـ 112.

مواريثهم العلميّة والمعنويّة[1]. بيد أنّ هذا لا يعني أنّ جميع الناس سيبلغون بعد الدين الخاتم درجةً من المعرفة تُؤهِّلهم لتلقّي كلّ حقيقة الدين كما يجب، فتنتشر التعاليم والتعليم الديني بحيث يتلقّون كلهم تعاليم الأنبياء من دون الحاجة إلى الدين وحتى من دون أن يشعروا، فيستغنون بذلك عن الدين. والخلاصة هي أنّ التقدّم العلميّ والثقافيّ، وعلى الرغم من قدرته على إعداد الناس لتقبُّل الدين الإلهيّ الخالد وصيانته، لا يمكن اعتباره المحور الوحيد أو المحور الرئيس للخاتميّة.

4 ـ 2 ـ الخطأ الذي وقع فيه **سروش** هو أنه أخذ ـ كما فعل **محمد إقبال** ـ بلوغ العقل بمعنى استغنائه عن الوحي. والحال أنّ بلوغ العقل يعني اقتداره على اكتشاف الحقائق الوحيانية. ويُستفاد من كلام أولياء الدين أنّ العقل رسولٌ باطنيٌّ لكنّه يحتاج دوماً إلى أنوار الرسل الخارجيين[2]. في الإطار ذاته يعتبر **الإمام علي** (ع) أن من أهداف الأنبياء إثارة دفائن العقول للناس[3]، وهذا لا يعني أن تسقط الأستار دفعةً واحدةً وإلى الأبد عن كنوز الحقائق فيستغني الإنسان بعد ذلك عن تذكرة الأنبياء، بل كلّما سار العقل البشريّ في طريق الكمال بقي في حاجة إلى هدي الوحي، وكلّما ضاعف من تجاربه الداخليّة والخارجيّة ظلَّ طفلاً مبتدئاً أمام مدارس الأنبياء[4]. إذن ينبغي البحث عن سرِّ الخاتميّة الرئيس في مضمون هذا الدين الإلهيّ وقابليّته اللّامتناهية للكشف والاستنباط، وليس في الرشد العقليّ

---

(1) **مرتضى مطهّري، الأعمال الكاملة**، ج 2، ص 184.

(2) **أين العقول المستصحبة بمصابيح الدّجى؟**، انظر: **نهج البلاغة**، الخطبة 144.

(3) «ليثيروا لهم دفائن العقول»، المصدر نفسه، الخطبة الأولى.

(4) **أحمد حسين شريفي، البعثة والنبوّة**، موسوعة **الإمام علي** (ع)، المجلّد 3، ص 72.

وازدهار العلم البشريّ. وهنا يكتب **الشهيد مطهّري**:

القابليّة العظيمة واللّامتناهية االتي تتمتّع بها المصادر الإسلاميّة لتعمُّق الإنسان وتأمُّلِهِ جعلت تعاليم الإسلام لا تختص بفترة أو عصر محدود[1].

ويعاضد **سروش** هذا الرأي بشكل من الأشكال في موضع ما فيقول:

مسار المعرفة البشريّة يجب أن يكون على العموم باتجاه خير الإنسانية وتمهيد الأرضيّة أكثر لفهم المضمون الحقيقي للوحي بشكل أفضل[2].

كما أنه يؤيِّد فكرة أنّ الإنسان لا يمكنه الاعتماد على عقله والاستغناء عن الأنبياء من أجل الوصول إلى الكمال. إنّه يصف العلاقة بين العقل والوحي كالعلاقة بين العين والنظارات حيث يُراد من الثانية توسيع مَدَيات نظر الأولى. ويؤكّد أنّ العلاقة بينهما ليست من قبيل علاقة الضدّين أو علاقة مصباح قليل الضوء وآخر هائل الإنارة إذا توفّر ارتفعت الحاجة إلى الأوّل وهبط قَدْرُهُ[3]. وفي مقال آخر له، يتمادى أكثر من ذلك فيقول: إنّ العقل أشبه بالعين والوحي أشبه بمصدر نور عظيم، حيث يحتاج الإنسان لمشاهدة ذلك المصدر إلى العين، وليس المصدر هو الذي يتبع العين في إنارته وإضاءته، ولا العين في غنى عن ذلك المصدر أو أنّها أكثر إضاءة منه[4].

---

(1) **مرتضى مطهري**، **الخاتميّة**، الطبعة الأولى، طهران، صدرا، 1987 م، ص 174 ـ 175.

(2) مجلة **كيان**، العدد 26، ص 8.

(3) مجلة **كيان**، العدد 12، ص 12.

(4) **عبد الكريم سروش**، **العلمانيّة**، **التراث والعلمانية**، ص 102.

وبهذا، كيف يتسنّى الادّعاء أنّ مصباح الوحي قد أفِلَ، وأنّ العقل يجب أن يحلَّ محلَّهُ، ويميّز الزين من الشين بنفسه؟! أليست هذه عقلانيّة متطرفة أدّت في عصور مختلفة إلى إنكار وتأويل الكثير من النصوص والمعارف الدينيّة؟

4 ـ 3 ـ يشير الكاتب المحترم في نطاق فكرة الاستغناء عن مدرسة الأنبياء إلى ظاهرة الوثنية التي أضحى قبحها وتعارضها مع العقل بديهيّاً اليوم، وأصبح الناس في غنى عن تذكرة الأنبياء بهذا الشأن. هذا الكلام بحاجة إلى كثير من التأمّل، إذ تُلاحظ الوثنيّة اليوم في بعض المجتمعات الإنسانية حتى بأشكالها القديمة والبدائية. ثم إنّ الأشكال الجديدة للوثنيّة ومعناها العام اتّخاذ غير الله معبوداً) أضلُّ كثيراً من أشكالها الابتدائية[1]. أَفَلا يمكن اعتبار الأومانية وغيرها من المدارس التي لا تدور حول محور الله مصاديق للوثنية الحديثة؟ إذن، الحاجة إلى أديان الرسل وتذكرتهم تبقى قائمة.

4 ـ 4 ـ بحسب التصوّر الثاني ترتفع الحُجيّة حتى عن كلام الأئمة. وفي هذا يكتب **سروش**:

> **من بعد الرسول (ص) لن تكون أحاسيس أيّ إنسان ولا تجاربه ولا جزميّاته ملزِمةً وحُجةً ومصدر تكليف لأيّ إنسان آخر من الناحية الدينيّة. كلّ من يريد إصدار حكم دينيّ لشخص آخر عليه تسويغ حكمه والبرهنة عليه بدليل عقليّ أو قانون كلّي أو قرينة عينيّة.. كما أنّ تفسير كلمات الله ورسوله لا يمكن أن تكون عمليّة شخصيّة منوطة**

---

(1) **علي رباني كلبايكاني، شمول الدين وكماله**، الطبعة الأولى، طهران، المؤسسة الثقافية للعلوم والأفكار المعاصرة، 20م، ص 74 ـ 75.

بالأشخاص، بل يجب أن تكون بدورها عمليّة جمعية تستند إلى البراهين[1].

ويقول في موضع آخر:

ليس ثمة أيّ تفسير رسميّ وواحد للدين، وبذلك لا يوجد أي مرجع ومُفسِّر رسميّ للدين. في المعرفة الدينيّة وكأية معرفة بشريّة أخرى لا يُعَدُّ رأيّ أي إنسان حجةً تعبّدية على شخص أخر، وليس هناك أيّ فهم مقدّس فوق النقاش[2].

والسؤال هو: كيف يمكن في تحليل تعليمة الخاتميّة تجاهل التعاليم الدينيّة الأخرى، واعتبار ولاية الأئمّة ناقضة للخاتميّة؟! الإسلام مجموعة من المعارف يكمِّل ويعاضد بعضها بعضاً، فكيف ينحت **سروش** للخاتميّة تفسيراً يعارض كلّ الآيات والنصوص الدالّة على عصمة أهل بيت الرسالة وضرورة طاعتهم بلا أيّ نقاش؟

المثير للدهشة أكثر هو ادّعاؤه أنّ الرسول نفسه لا يستطيع منح الولاية لشخص آخر واعتبار كلامه حجّةً على الآخرين. نقرأ معاً قوله:

ولا يمكن تفسير أيّ كلام أو نصّ ديني باعتباره يمنح حق الولاية لشخص معيّن. فهذا عين التناقض أن يمنح الرسول الخاتم لشخص أو أشخاص حقوقاً تنقض الخاتميّة[3].

---

(1) **بسط التجربة النبويّة**، ص 134.

(2) **عبد الكريم سروش**، **الصراطات المستقيمة**، مجلة **كيان**، العدد 36، ص 4، ربيع 1997 م.

(3) **بسط التجربة النبويّة**، ص 135.

حسب هذا الرأي، يجب تفسير حديث الثَّقَلين وغيره من النصوص النبويّة المؤكِّدة على إمامة أهل بيت العصمة والطهارة وولايتهم بشكل آخر، واعتبار المعنى الشائع والدارج الذي جرى لحد اليوم على أفواه وقلوب علماء الدين وعموم الشيعة، معنىً خاطئاً! فهل يخضع **الدكتور سروش** لهذه اللّازمة؟ التسويغ الوحيد الذي يمكن ذكره لكلامه هو أنه غير متفطِّن للوازم نظريته. وهو يقول في موضع ما:

> **الواقع أنه لا يمكن ذكر أيّ صاحب نظريّة مطلّع على كلّ لوازم نظريته، فالنظريات تُبسط وتتطوّر تدريجيّاً على يد أشخاص آخرين في أجيال قادمة، وعندئذٍ يتّضح ما الذي كانت تُضمِرُهُ تلك النظريّة في بواطنها[1].**

5 ـ نقد التصوّر الثالث

يواجه التصوّر الثالث بدوره إشكالات أساسيّة:

5 ـ 1 ـ رؤية العرفاء حول فلسفة ختم النبوّة متلخّصة بأفضل نحو في العبارة التالية:

> **الشخص الوحيد الذي بوسعه ادعاء كمال دينه وخاتميّته هو الذي اجتاز نشأة الناسوت والطبيعة، وانتقل من هناك إلى إقليم الملكوت ومنه إلى الجبروت، وانتهل من اللوح المحفوظ وأُم الكتاب والكتاب المبين، وخاض في الخزائن الإلهيّة، ومرَّ بقوسي نزول الوجود وصعوده، ونال لقاء الله... إنه أسوةٌ اكتسب إطلالة شهوديّة على العوالم الوجوديّة بعروجه إلى منـزلة القدس الربوبيّة، وبذلك فهو**

---

(1) **القبض والبسط النظريّ للشريعة**، ص 146.

يبلِّغ أكمل القوانين التي يحتاجها عباد الله لسلوكهم[1].

من وجهة نظر العرفاء، لا يمكن للرسول أن يكون خاتماً إلّا إذا «**ختم المراتب بأسرها**»، أي قطع أطوار الكمال كلّها ولم يبق أمامه طريق لم يسلكه ومنطقة لم يكتشفها من حيث الوحي[2]. والواقع أنّ ارتباط النبّوات والصلة بينها يفيد أنّ للنبوة مساراً تدريجيّاً نحو التكامل، وآخر حلقات النبوّة هي أرقى قممها. وباكتشاف آخر الدساتير الإلهيّة لن يبقى متّسع لكشف جديد ورسول جديد. والمكاشفة المحمدية التامّة أكمل مكاشفة يقدر عليها إنسان، ومن البديهي أن لا توجد بعدها أية مكاشفةٍ جديدة تحتوي أفكاراً وطروحات جديدةً. الكلام الأخير هو ما ورد في تلك المكاشفة[3]. وفي ضوء هذا سيكون من المسلّم به تعذّر الكلام عن بسط التجربة النبويّة، وتطوّر الدين وتكامله، والارتفاع بالتجارب الدينيّة للناس العاديين إلى مستوى وحي الرسل والقول بتعميم النبوة؟

5 ـ 2 ـ يظهر أنّ **الدكتور سروش** كلّما تكلّم في موضع نسي آراءه ومواقفه السابقة. فالتصوّر الثالث لهذا المفكّر المحترم لا يتجارى إطلاقاً مع تصوّره الثاني الذي يقول فيه: لن يعود للتجارب الدينيّة من اعتبار يذكر، بمعنى أنه على الرغم عدم انتهاء الإلهامات والمكاشفات والكرامات التي يحظى بها الأولياء الإلهيّون ـ مع انّتهاء النبوة وختمها ـ فإنّها لا تعود تحظى بالحجيّة والاعتبار السابق. الإنسان الراشد والبالغ مستوى الكمال العقلاني (إنسان عهد الخاتمية) لا يرى لهذه الأمور حُجيّةً ولا اعتباراً إنّما يجب أن

---

(1) **عبد الله جوادي آملي، الشريعة في مرآة المعرفة**، ص 209.

(2) **مرتضى مطهري، الأعمال الكاملة**، المجلّد 2، ص 193.

(3) المصدر نفسه، **الأعمال الكاملة**، المجلّد 3، ختم النبوة، ص 167 ـ 168.

تخضع للتجريب العقلاني كأيّ حدث أو ظاهرة أخرى. فعصر الخاتميّة هو عصر العقل. ولا يرى العقل للتجارب المعنويّة والباطنية والدينيّة من قيمة إلّا إذا اكتشف بمعاييره صحّتها واعتبارها. إذن، كيف يمكن والحال هذه التأكيد ـ في موقف متناقض ـ على طراوة التجارب الدينيّة في عصر الخاتميّة وتكرار وتجديد التجارب النبويّة، وإحياء وتكامل الدين؟! علماً أنّ **سروش** يرى هذه التجارب غير ممكنة أساساً:

حصول التجارب الدينيّة النبوية أصبح غير ممكن، ولم تعد تُربَةُ التاريخ تُنبِت الرسل[1].

5 ـ 3 ـ يتّضح مما مرَّ بنا خطأ ما ينسبه **الدكتور سروش** إلى العرفاء من أنّهم يعتقدون باختتام النبوّة الجمعية من دون النبوّة الفرديّة. حينما يؤمن العرفاء بعدم وجود طريق غير مسلوك في الملكوت يمكن لهم أن يسلكوه، فكيف لهم أن يتوفّروا على تجارب جديدة في هذا الباب ويعملوا بفهمهم وتجاربهم هذه؟

أجل، من بين العرفاء، هناك **ابن عربي** فقط يعتقد أنّ النبوّة التي اختتمها الرسول الأكرم هي النبوّة التشريعية وليس مطلق النبوّة[2]. لكنّه يصرّح في الوقت نفسه بأنّه ليس بوسع أحد الإتيان بشريّعة تخالف شريعة الرسول[3]. لذلك فهو مبرّأ من دعوى الدين الفردي الذي يستطيع فيه العارف العمل وفقاً لفهمه وتجاربه. ومن البديهيّ أنّ

(1) **التديّن التجريبي، التراث والعلمانية**، ص 201 ـ وص 189.

(2) **محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة**، ج 11، القاهرة، المكتبة العربية، 1407 هـ (تحقيق عثمان يحيى)، ص 251، وص 396؛ كذلك: المجلّد 12، ص 148 ـ وص 185، والمجلد 14، ص 549.

(3) المصدر السابق، المجلّد 3، ص 143؛ كذلك: المجلد 11، ص 251.

مُراد **ابن عربي** من النبوّة المطلقة هو شهود الحقائق الملكوتيّة الذي يتأتّى عن غير طريق الوحي لأشخاص معدودين تشملهم العناية الإلهيّة، ويتحرّرون من التعلّقات، وينهمكون بتهذيب النفس. وهو يقول في بعض المواطن إنّ الوحي انقطع انقطاعاً تامّاً بعد رحيل **الرسول الأكرم**، وليس للأولياء وأهل المعرفة سوى الإلهام[1]. فهل يتسنّى اعتبار مجرّد هذا الشهود من النبوّة؟ الإجابة سلبية بكلّ وضوح. ويكتب **الشهيد مطهّري** حول ذلك:

> **الحقيقة أن الاتصال بالغيب وشهود الحقائق الملكوتيّة، واستماع نداء الغيب، وبالتالي الاطّلاع على الغيب، ليس كل هذا نبوّةً. النبوّة هي «العودة بالأنبياء». وليس كلّ من عَلِمَ بالأنبياء عاد بها»**[2].

6 ـ الدين كامل وجامع، ولا يُتاح التفريق بين كماله وجامعيّته. وإذا لم يكن الدين جامعاً فهو غير كامل أيضاً. المهم أن يكون لنا وعينا الصحيح للجامعيّة والكمال. في هذا المجال يرى **الدكتور سروش** أنّ جامعيّة الدين معناها أنّه طرح جميع المسائل وعالجها، وبعبارة أخرى يعتقد أنّ جامعيّة الدين تعني «الدين الأكثريّ»، والحال أنّ هذا المعنى غير صائب. نعتقد أن الدين كامل وجامع بمعنى أنّ له منهاجه وطريقه في كلّ الصُعُد التي يُتوقَّع أن يكون له فيها منهاج، أي أنّه يوجِّه كلّ الشؤون الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان باتجاه كماله وسعادته النهائية.

---

(1) **محي الدين بن عربي، الفتوحات الملكية**، المجلّد 3، بيروت، دار صادر، بدون تاريخ، ص 238.

(2) **مرتضى مطهّري، الأعمال الكاملة**، المجلّد 3، ص 170.

وثمّة مأخذ يُسجّله **سروش** على أمثال **الشهيد مطهّري** فيتساءل: لماذا يركّزون في شرحهم للخاتميّة على خلود الفقه ويُغفِلون العقائد والأخلاق؟ وهذا المأخذ غير وارد، إذ لا يطاول التغيير مساحة العقائد كالتوحيد والنبوّة والمَعاد على الإطلاق. أصول الدين لا سبيل لتغييرها ولا تتحوّل في أيّ مكان أو زمان ومهما كانت الظروف. والتحوّل الممكن الوحيد في هذا المجال هو تقديم براهين أدقّ وأكثر لصالح كلّ أصل من الأصول. كما أن الأصول والقواعد العامة للأخلاق لا تقبل التحوّل. والعدالة وعرفان الحق أمور إيجابية ومحبّذة دوماً، والظلم واللّاعفاف أمور سلبية وغير محبّذة على الدوام. طبعاً هناك طائفة من الأمور الجزئيّة والفرعيّة في الأخلاق ممكنة التغيير عموماً، ويعود ذلك إلى تغيّر الموضوع. مثال ذلك حُسْن الكذب المصلحي، وقبح الصدق المثير للفتن[1]. انطلاقاً من هذا، يتّضح أنّ معظم الإشكالات التي تُطرح بشأن خاتميّة الإسلام ترجع إلى خلود الفقه، فكيف يمكن التحدّث عن دين خالد بأحكام وقوانين حقوقيّة وفقهيّة ثابتة، وعلماً أن الأحكام والقوانين تتبع المصالح والمفاسد، والمصالح الإنسانية تتغيّر بمقتضى الظروف الزمانية والمكانية؟ إذن، لن يكون ما كتبه أمثال **الشهيد مطهّري** لدحض هذه الشبهات مثيراً للدهشة وغير مستساغ. أجل، من وجهة نظر **الدكتور سروش** يمكن بل يجب الاستفسار والمناقشة حول قدرات العقائد والأخلاق واعتبارها ممكنة التغيير والتحوّل بشكل من الأشكال، فهو يعتقد أنّ الاجتهاد الحقيقي لا يحصل في الفروع

---

(1) طبعاً إذا لم نعتبر الموضوع مطلق الصدق والكذب، بل اعتبرنا موضوع الحسن هو الصدق النافع، وموضوع القبح هو الكذب المضرّ غير النافع، فسيكون الحكم الأخلاقي مطلقاً هنا أيضاً ولا يشمله أيّ تغيير.

والأحكام الفقهيّة إلّا إذا سبقه اجتهاد حقيقي في الأصول[1]، ويميل في ميدان الأخلاق إلى النسبية الأخلاقيّة. (وسوف نتطرَّق إلى هذا المنحى ونتقده في الفصل الرابع، **قسم العقل والقضايا الدينيّة**).

7 ـ **الدكتور شبستري** هو الآخر لم يسلك الطريق الصواب في بيانه لمعنى كمال الدين. إنه يتصوّر أن متعلّق الكمال ليس الدين بل إبلاغ الدين؛ أي أنّ ما أراد الله إبلاغه أبلغه بصفة كاملة. وخطأه أنه تصوّر ـ **كالدكتور سروش** ـ أن جامعيّة الدين وكماله يعنيان الدين الأكثريّ، لذلك نراه يؤكّد دوماً أنّ كمال الدين لا يعني أن يحتلّ الدين موقع التقنيات والعلوم البشريّة. أما خلافنا الأساسي مع **شبستري** وسائر المستنيرين فهو أنّنا نرى الدين كاملاً جامعاً في سياق سعادة البشر الدنيويّة والأخرويّة، ونعتقد أنّه لم يترك شيئاً في هذا الميدان، في حين أنّه لا يرى للدين دوراً يتفوّق على سائر المدارس غير الإلهيّة حتى على صعيد الكمال الإنساني، ويقول:

يمكن أن تكون هناك مصادر مختلفة لبلوغ الحالة الإنسانية السامية؛ أي ليس بالضرورة الاكتفاء بمصدر الدين، بل قد تُراجَع مناهجُ عرفانيةٌ معينة كعرفان الهنود الحمر، والعرفان البوذيّ، والمدرسة الوجوديّة و...[2].

وهو يعترف بتعذّر الوصول إلى نتيجة برهانيّة بشأن مصدر الإرشاد للإنسانية السامية[3]، ويذعن لفكرة أنّ كلّ دين (إلهيّاً كان أو

---

(1) **عبد الكريم سروش، التفسير المتين للنص، مجلة كيان**، العدد 38، ص 8، 1997 م.

(2) **القراءة الرسميّة للدين**، أسبوعية راه نو، العدد 19، ص 24.

(3) المصدر نفسه.

غير إلهيّ) بوسعه أن يمثّل مصدراً لوصول الإنسان إلى الإنسانيّة المتعالية والكمال، وبالتالي يُعتبر ديناً كاملاً. فهو يقول: إنّ كلّ دين يستطيع أن يُثري التجارب الدينيّة لشعب من الشعوب فهو دين كامل بالنسبة إلى ذلك الشعب[1].

يكرّس هذا الكلام فكرة الناقد السابقة حيث قلنا: إن **الدكتور شبستري** يُنشِدُ الدينَ المعنوي فقط، وهذا ما سبق أن ناقشناه ولا ضرورة للعودة إليه وتكراره.

النقطة الأخرى التي تثير الاستغراب والتأمّل في آراء **شبستري** هي قوله من ناحية: إنّ الدين يجب أن تكون له رسالته لكلّ البشر في المجالات كافة، ومن ناحية أخرى نراه يضرب القيود على هذه الرسالة ويقول: إنّ الدين يجب أن يكتفي بالأحكام العامة والقِيَم الكلّية تاركاً جزئيّات الأمور والبرمجة وتصميم النُّظُم للعقل والعلم. طبعاً نحن بدورنا، وكما سبق أن ذكرنا، لا نعتقد أنّ شموليّة الدين وجامعيّته تستدعي استخراج نُظُم سياسيّة، واقتصاديّة، وحقوقية ثابتة من الدين لا سبيل للتغيير إليها، إنّما نعتقد **أولاً**. أنّ في الدين مبادئ ثابتة في المجالات السياسيّة، والاقتصاديّة، والحقوقية والثقافيّة يجب أن تسود الحياة الفرديّة والاجتماعيّة للبشر في العصور كافة، وينبغي تدوين النظم الاجتماعيّة المختلفة على أساسها[2]. **ثانياً** أنّ الدين يتقبّل التغييرات المختلفة في الشؤون الاجتماعيّة على تنوّعها، ويعترف بالعقل البشريّ كمصدر مهمّ لاستنباط القوانين المتغيّرة والبرمجة لشتّى الميادين الاجتماعيّة، وما يؤكّد عليه هو عدم

---

(1) **محمد مجتهد شبستري، ثلاث قراءات للتراث في عصر الحداثة، التراث والعلمانية**، ص 241 ـ 242.

(2) **عبد الله نصري**، ص 215.

تعارض هذه القوانين المتغيّرة مع المبادئ الإسلاميّة الثابتة[1].

الخطأ الذي وقع فيه **شبستري** وغيره من المستنيرين هو تصوّرهم أنّ الرسول الخاتم يجب عليه فقط أن يطرح للآتين أشياءً لا يستطيع الإنسان إدراكها بعقله. هذا الفهم خاطئ من الأساس. فإذا كان الدين مجموعة الأمور التي يعجز العقل عن إدراكها بمفرده وَجَبَ أن تُحذف منه الكثير من العناصر. طبعاً المنهل الرئيس لادعاء المستنيرين هذا هو إشكالية «**توقّعات الإنسان من الدين**» التي يجب عرضها ونقدها بالتفصيل في فرصة مناسبة.

(1) عبد الله نصري، ص 216.

الفصل الثالث

دور الدين في شرح المعتقدات الدينيّة وتكاملها

استعرضنا في الفصل السابق العلاقة بين العقل والإيمان، والتحدّيات بينهما، ولا بدّ لنا الآن من الخوض في دور العقل في استنباط المعتقدات الدينيّة وإيضاحها وعرضها. وربما أمكن الادّعاء أنّ المستنيرين الدينيّين طرحوا أهمّ نظريّاتهم وأكثرها إثارة للجدل ضمن هذا النطاق. فقد عملوا دوماً على المصالحة بين التراث والحداثة بهدف إحياء الفكر الديني وتجديده وعصرنته وإعادة بنائه، واستخدموا في هذا السياق أساليب متنوّعة لا مجال هنا لاستعراضها وشرحها.

بيد أنّ تطوّرات المجتمع الإيرانيّ في عقدَي السبعينات والثمانينات، وبروز إشكالات علميّة وعمليّة في المشاريع الأخرى لإعادة بناء الدين، ولا سيما الانتقائيّة منها، وضعت المستنيرين الدينيّين أمام فترة ركود وحيرة. وبعد التحوّلات الثقافيّة والتغييرات التي شهدتها البُنى الاجتماعيّة والسياسيّة للمجتمع الإيراني في منتصف عقد الثمانينات، صدرت بحوث السيدين **مجتهد شبستري**

وعبد الكريم سروش لتضفي صبغة جديدة على قضيّة الانسجام بين الدين والحداثة، وذلك بفضل شكلها الجديد واهتمامها بعلم المعرفة والهرمنوطيقا، وعن طريق تأويل النصوص الإسلاميّة وإعادة قراءتها، والتشديد على تنوّع فهم الدين.

ومع أنّ المستنيرَين المذكورَين متّفقان في المبادئ والاستراتيجيّات العامة، إلّا أنّهما يختلفان من حيث النظرة إلى المدارس الغربيّة وأولويّاتهما النظريّة والعمليّة[1].

في ما يلي سنناقش وندرس رؤية **الدكتور سروش** تحت عنوان «**نظريّة تكامل المعرفة الدينيّة**» ورؤية **الدكتور محمد مجتهد شبستري** تحت عنوان «**عمليّة فهم النصوص**».

1 ـ نظريّة تكامل المعرفة الدينيّة

اشتهرت هذه النظريّة باسم «**القبض والبسط النظري للشريعة**» وتعدّ أهمّ رؤية ومدخل **لسروش** إلى الدين، وهي التي حدّدت اتجاهات جميع آرائه وأفكاره اللّاحقة. وحسب ادعاء صاحبها فهي نظريّة تعتمد من جهة على التراث الديني، وتشدِّد على حفظ الدين، ومن جهة ثانية تأخذ بعين الاعتبار آخر مكتسبات الفكر والمعارف البشريّة، فهي سبيل لطرح الدين طرحاً عصريّاً جديداً[2]. في هذا السياق يرى **سروش** أنّ الجمع بين التراث والحداثة هو الهَمُّ الرئيس لحركة الإصلاح الدينيّ.

---

(1) **محمد تقي سبحاني، قضيّة اسمها القراءة الرسميّة**، مجلة ﮊوهش وحوزه، العدد 6، صيف 201 م ص 95.

(2) **مجيد محمدي، علم الدين المعاصر**، الطبعة الأولى، طهران، نشر قطره، 1995 م، ص 345.

ويكتب:

الاستسلام المطلق للتغيير والتجديد لن يترك ثابتاً، وبالتالي لن يترك لنا ديناً. والإصرار على الثبات وعدم التناغم مع التغييرات والنظر إليها بعين الاستنكار، يجعل الحياة في هذا العصر مستحيلةً[1].

وهو يرى أنّ السبيل المناسب الوحيد لهذه المصالحة هو نظريّة القبض والبسط:

البحث الذي نطرحه تحت عنوان القبض والبسط... يتوخّى في جوهره معالجة إشكاليّة الثبات والتغيير، ولأنّه يرى معالجات السابقين غير تامة، فقد اقترح حلّاً جديداً ينبع أساساً من علم المعرفة[2].

وما يقصده **سروش** من المعالجات الأخرى هو النظريات الإصلاحيّة **للشهيد مطهّري والدكتور شريعتي، والسيد جمال الدين، والشيخ محمد عبده**، التي يعتبرها غير ناهضة أو مُجدية.

وهو يحاول في إطار القبض والبسط الوصول للأهداف التالية:

أ - إيضاح آليّة وفهم الدين وكيفيّته.

ب - شرح صفات المعرفة الدينيّة وخصائصها من حيث علاقتها بسائر المعارف البشريّة.

ج - تقرير أنواع العلاقات القائمة بين المعرفة الدينيّة وسائر المعارف البشريّة.

---

(1) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 48.

(2) المصدر نفسه، ص 501 وص 55.

د ـ إجلاء سِرِّ تحوّل المعرفة الدينيّة وثباتها طوال التاريخ.

ولا يفوتنا القول إنّ جوهر هذه النظريّة طُرح من قبل بعض المستنيرين الدينيّين قبل **سروش** بسنوات طويلة[1]. وهو نفسه لا يدّعي التجديد فيها[2].

ومن المفيد التذكير بأنّ «**القبض والبسط النظري للشريعة**» عنوان سلسلة بحوث صدرت لأول مرة في مجلة «**كيهان فرهنگي**» [**كيهان الثقافيّة**]، وأثارت الكثير من الجدل والنقاش والتعليقات المؤيِّدة والمعارضة التي سلّطت الأضواء طبعاً على مزيد من جوانب هذه النظريّة ولوازمها. واجتناباً لتكرار المكرّرات وإطالة الكلام سنعمد في الصفحات التالية إلى تقديم عرض موجز وشامل ومركَّز لهذه النظريّة، ثم نناقش نقدياً بعض نقاطها المفتاحيّة.

1 ـ 1 ـ مبادئ نظريّة القبض والبسط

1 ـ نظريّة القبض والبسط إبستيمولوجيّة تنظر إلى المعرفة الدينيّة نظرة بَعدية، فهي من معارف الدرجة الثانية، أي أنّها تُعنى بمعارف الدرجة الأولى وتأتي من بعدها وتترتّب عليها[3].

2 ـ تهتمّ هذه النظريّة بمجتمع علماء الدين وأدائهم، وترتكز على قبليّة: الهوية الجمعيّة الجارية للمعرفة الدينيّة[4]. ويعرّف

---

(1) كنموذج انظر: **علي شريعتي، الشيعة، الأعمال الكاملة**، المجلّد 7، ص 178 ـ ص 179، وكذلك: معرفة الإسلام الأعمال الكاملة، المجلد 17، الطبعة الخامسة، طهران، قلم، 1996 م، ص 66.

(2) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 607، يطلق على هذه النظرية في موضع ما عنوان «**الادعاء الكبير**» انظر: **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 212.

(3) المصدر نفسه، ص 423.

(4) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 56، وكذلك ص 185 وص 212.

سروش المعرفة الدينيّة على النحو التالي:

مجموعة العبارات (القضايا) الحاصلة عن طريق خاص وبواسطة أدوات خاصة، بإسقاطها نظريّاً على النصوص الدينيّة وأحوال وسلوك الشخصيّات الدينيّة السالفة[1].

ويقول في موضع آخر:

مُرادنا من المعرفة الفهم الدينيّ الذي يحمله المتديّنون للدين، أي فهمهم الخارجي المتحقق للدين[2].

وعليه، ينبغي عدم التحدّث إطلاقاً عن صحة وسقم أيّ رأي دينيّ، فالمعرفة ليست عند هذا الشخص أو ذاك، بل هي عند الجميع[3]. إنّها من وجهة نظره مجموعة من العبارات (القضايا) الصادقة والكاذبة توحّدت والتأمت مع بعضها البعض على أساس موضوع، أو غاية، أو منهج واحد، وأضحت مُلكاً عاماً لمجتمع العلماء. هذه المجموعة المتناسقة والمؤلَّفَة هي ما تُعَدُّ في المجتمع العلمي فرعاً أو حقلاً من حقول العلم والمعرفة[4].

3 ـ لنظريّة القبض والبسط منطلق إبستيمولوجي مهم آخر هو: **الواقعية المعقّدة** وإيضاح ذلك أنّ نظريّة القبض والبسط تعترف بوجود الواقع وإمكانيّة الوصول إليه. وعلى مستوى المعرفة، ترى أنّ الهدف هو الوصول إلى الحقيقة، غير أنّها ترفض النظرة البسيطة للواقع والتي تظنُّ أنّ الحقيقة واضحة جليّة وبلوغها عمليّة يسيرة. فالتجارب الطويلة والتاريخ الممتدّ

(1) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 93.

(2) المصدر نفسه، ص 10.

(3) المصدر نفسه، ص 101.

(4) المصدر نفسه، ص 325، وص 434.

للمعرفة يرشد العلماء إلى أنّ الحقيقة أو معرفة الواقع عمليّة صعبة ومعقّدة، ولا يمكن الاطمئنان إلى حصولها بسهولة. لذلك لا يتسنّى التحدث بسهولة عن معرفة الحق. وهذا الفهم للواقعية (**الواقعية المعقدة**) هو الأساس والمنطلق الإبستيمولوجي لنظريّة «**القبض والبسط**»[1].

1 ـ 2 ـ نقود وآراء

1 ـ كما مرَّ بنا في الفصل الثاني، فإنّ الهويّة الجمعيّة والجارية للمعرفة يمكن أن تكون صائبة بالنسبة إلى حقول العلم والمعرفة. والواقع أنّ للعلم معنيين: تارة يكون معناه الحقل أو الفرع العلمي (**ديسيبلين**)، وتارةً يكون معناه المعتقد الصادق. وأن يكون للعلم هوية جمعية شيء مقبول بالمعنى الأوّل، أي أنّ لعلم الكيمياء، والفيزياء، والرياضيات، والفلسفة هويّة جمعيّة. وبخصوص الفيزياء مثلاً لا يوجد إنسان في العالم نشير إلى محتويات ذهنه إذا أردنا معرفة الفيزياء. العلم بهذا المعنى أمر مشاع. ويبدو أن **بوبر**، **ولاكاتوش**، **وهايك** ممن شدّدوا على الهوية الجمعية للعلم كانوا يقصدون الحقول العلميّة[2]. لكن قد يكون المُراد من العلم هو العلم العباراتي (علم القضايا ـ Propositional Knowledgè. وهذا النوع من العلم والمعرفة ليست له هويّة جمعيّة. قد تكون العبارة (القضيّة) بالنسبة إليّ وبما عندي من معلومات معتقداً صادقاً مسوَّغاً، لكن هذه العبارة نفسها قد تكون بالنسبة إلى شخص آخر معتقداً صادقاً غير مسوَّغ، وبالنسبة لشخص ثالث

(1) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 437.

(2) **مصطفى ملكيان، أسئلة حول المعنويّة، التراث والعلمانية**، ص 402.

معتقداً غير صادق غير مسوَّغ. هذه العبارة بالنسبة لي علمٌ لكنها ليست بعلم بالنسبة إلى ذلكم الشخصين الآخرين[1]. إذن تتقوّم هذه العبارات بالشخص تماماً. وسؤالنا من **الدكتور سروش** هنا: هل مُراده من المعرفة الدينيّة المعرفة بمعنى الحقل العلميّ أم بمعنى العلم العباراتيّ؟ إذا كان مُراده المعنى الثاني فهو خالٍ من هويّة جمعيّة جارية، أما إذا قصد المعنى الأوّل فإنّ ذلك لن ينسجم مع كلامه هو نفسه؛ إذ إنّ بعض تعابيره صريحة جدّاً في أنّه لا ينظر إلى المعرفة في إطار نظريّة «**القبض والبسط**» كمجرّد فرع علميّ، إنّما يأخذ بعين الاعتبار العبارات والقضايا والمفاهيم في داخل ذلك الفرع العلمي. ومن ذلك قوله:

هذا التحوّل يتغلغل ضرورةً في جميع الشؤون، وجميع المدرَكات تنبض وتزأر بتناغم وانسجام، والإنسان الذي يشهدُ فهمُهُ لكلّ شيء حالة سَيَلان وجَرَيان دائم، سوف يُجدِّد فهمه الديني أيضاً[2].

وأيضاً قوله:

الحقيقة الصغيرة البسيطة التي تولد في زاوية من الزوايا، تتقدّم إلى الأمام بتواضع وشجاعة وبطء بحيث تغيّر كلّ الجغرافيا المعرفيّة، وتفتح مكاناً يضعضع كلّ المعارف الأخرى في أماكنها[3].

هذه وغيرها من النماذج تنمُّ عن أن ما تدّعيه بحوث القبض

---

(1) **أسئلة حول المعنوية**، ص 401.

(2) **القبض والبسط النظريّ للشريعة**، ص 173.

(3) المصدر نفسه، ص 165.

والبسط إنّما هو تحوّل عام في القضايا كافة وفي جميع أجزاء العلوم، وليس في هيكليّتها العامة[1].

أضف إلى ذلك أنّ تعريفه للمعرفة الدينيّة قمين بالوقوف والتأمّل، إذ إنّ المعرفة الدينيّة لا تنحصر في فهم النصوص، فالعقل بدوره من المصادر الدينيّة، ومكتسباته بخصوص المبدأ (التوحيد) والمعاد تُعتبر من سنخ المعارف الدينيّة.

2 ـ الواقعيّة المعقّدة التي اتُخِذت هنا أساساً لنظريّة تكامل المعرفة الدينيّة هي نفسها الواقعيّة والعقلانيّة النقديّة في مقابل الواقعيّة البسيطة والتي تحدّثنا عنها بالتفصيل في الفصل الثاني (قسم: **ماهيّة العقلانيّة**). وقد أشرنا هناك إلى أنّ بعض تعابير **الدكتور سروش** تشِفُّ عن تصوّره المتطرِّف بشأن العقلانيّة النقديّة والذي يمهِّد الأرضيّة على الأرجح لنزعة الشكّ والنسبيّة المعرفيّة، وسنثبت في الفقرة النقديّة من القسم الآتي أنّ نظريّة تكامل المعرفة الدينيّة تقوم على هذا المنحى المتطرِّف، وتفضي إلى النسبيّة في الحقائق.

1 ـ 3 ـ أطوار النظريّة وأركانها

قدّم صاحب «**القبض والبسط**» خلاصة نظريّته في عدة مواضع، لكنّ أياً منها لم يخل للأسف من غموض وتشتّت. وقد ارتكزنا على إحدى هذه الخلاصات[2] التي بدت أكثر تماسكاً ومنطقاً من سواها، وبَلْوَرنا نظريّته في ثمانية أركان تتوزّع على ثلاثة أطوار هي: **التوصيفات، والتبيينات، والتوصيات.**

---

(1) **صادق لاريجاني**، ص 17 ـ 18.

(2) **القبض والبسط النظريّ للشريعة**، ص 201.

أ ـ التوصيفات

الركن الأوّل: الدين غير المعرفة الدينيّة[1].

يثبت **سروش** ادّعاءه هذا استناداً إلى التمايز بين الواقع والعلم بالواقع، وكذلك أحكام الدين وآثاره والمعرفة الدينيّة. فهو يعتبر التناقض والاختلاف في المعرفة الدينيّة، وكذلك عدم نقاء المعرفة الدينيّة ونواقصها، دليلاً ساطعاً على تميّزها عن الدين الكامل النقي الخالص من أيّ اختلاف. وهو يصرِّح بأنّ وعينا للشريعة حتى لو كان صحيحاً وخالياً من النقص بتمامه فسيبقى شيئاً آخر غير الشريعة إذ إنّ الوعي الصحيح هو الوعي المطابق للواقع. إذن ثمّة واقع وثمّة وعي، وهذا الوعي مطابق لذلك الواقع[2].

الركن الثاني: الشريعة ثابتة وصامتة، ولا تتكلّم إلّا حينما يطرح عليها الإنسان أسئلته ويطلب منها الإجابة، فهي لا تُفهم إلّا حينما يستضيفها في ديار ذهنه[3].

الركن الثالث: المعرفة الدينيّة معرفة بشريّة[4]:

بمجرّد أن يستضيف الإنسان الدين في قوّته الفاهمة سيتوفّر طبعاً على فهم له متلائم مع ثقافته وشؤونه البشريّة.

ولبشريّة المعرفة الدينيّة معنيان مقبولان على الأقل[5]:

1 ـ المعرفة تنمو وتترعرع على أيدي البشر ولا توجد إلّا عند الإنسان.

---

(1) **القبض والبسط النظريّ للشريعة**، ص 439، وكذلك ص 501 ـ 502.

(2) المصدر نفسه، ص 341.

(3) المصدر نفسه، ص 442.

(4) المصدر نفسه، ص 187.

(5) المصدر نفسه، ص 443.

2 ـ صفات الإنسان وخصائصه تنعكس على المعرفة التي ينمّيها ويُرعرعها[1]. وبالتالي تكتسب المعرفةُ الدينيّةُ الهويّةَ البشريّةَ وتؤثّر فيها السمةُ العصيّة للحقيقة وبُعد منالها وصعوبةُ إدراك ماهيّة الأمور، وسائرُ الشؤون والأحوال الذميمة والحميدة للإنسان.

الركن الرابع: مبدأ تحوّل المعارف وتكاملها:

جميع المعارف البشريّة بما في ذلك المعرفة الدينيّة، تتطوّر تكامليّاً، لذلك لا يمكن التحدّث عن ثبات أية معرفة[2]. ويمكن القول إنّ مساحة التغيير في نظريّة القبض والبسط واسعة وشاملة إلى درجة أنها لا تترك مجالاً لثبات وعدم تغيّر أية معرفة من المعارف البشريّة. وحيث إنّ المعرفة الدينيّة ضرب من المعرفة البشريّة فإنّ التحوّل الواسع للمعارف يستغرق في ما يستغرق المعرفةَ الدينيّة.

المعرفة الدينيّة كغيرها من المعارف تنمو نموّاً تدريجيّاً ويشوبها الظن واليقين، وتحتاج لتشذيب دائم[3]. من هنا يسعى العقل لاستكمال إدراكه للدين وليس لاستكمال الدين نفسه[4].

ب ـ التبيينات

الركن الخامس: مبدأ الترابط والتموين والتلاؤم العام بين المعارف.

المعارف البشريّة كلّها على ارتباط مع بعضها البعض، بحيث لو حصل أيّ تغيير في أيّ فرع من فروع العلم البشريّ فسوف يترك

---

(1) **القبض والبسط النظريّ للشريعة**، ص 107 ـ 110.

(2) المصدر نفسه، الصفحات 173، 191، 264.

(3) المصدر نفسه، ص 447

(4) المصدر نفسه، ص 53.

بصماته على الفروع المعرفيّة الأخرى[1]. ويستشهد **الدكتور سروش** للبرهنة على رأيه بأنّ التعارض بين العلم والعلم، والعلم والفلسفة، والعلم والدين يؤدّي دوماً إلى تلاطُم وتموُّج أصحاب المعرفة ما يدلُّ على تناسق المعارف مع بعضها البعض[2]. وهو يرى أنّ العلوم تؤثّر في بعضها البعض بمختلف أنحاء التعاطي ومنها:

أ - المنطقي - الإنتاجي.

ب - المتدولوجي.

ج - الإنتاج والاستهلاك (منح زوايا النظر، وتوسيع المعنى أو تضييقه، وتوجيه الفهم).

د - إيجاد المسائل.

هـ - الإبيستيمولوجي.

و - الحواري[3].

الركن السادس: المعرفة الدينيّة نسبيّة وعصريّة.

المعرفة الدينيّة (الفهم الصحيح أو السقيم للشريعة) مستقاةٌ ومستمدَّةٌ في كلّ نواحيها من المعارف البشريّة غير الدينيّة، وتابعة لها في كلّ أجزائها ومفاصلها[4]. والفهم الديني يستمدّ وقوده وغذاءه من المباني الإبستيمولوجيّة، والأنثروبولوجيّة، ومباني علم الطبيعة، وعلم اللّغة و...، ويتناغم مع النتاجات والتفريعات الفلسفيّة والعلميّة

---

(1) **القبض والبسط النظريّ للشريعة**، الصفحات 164، 168، 172، 182، 186.

(2) المصدر نفسه، ص 401 - 402، وكذلك ص 234.

(3) المصدر نفسه، ص 425 - 426. لدراسة تفصيلية حول هذه العلاقات انظر: ص 467 - 481.

(4) المصدر نفسه، ص 447.

المقبولة في كلّ عصر[1]. علماء الدين في كلّ عصر يلائمون فهمهم للدين مع المعارف المستساغة في عصورهم، من هنا ما من عالم يمكنه مواجهة النصوص الدينيّة بذهنية فارغة وبدون أيّة رؤى أو أفكار. ولذلك فإنّ جميع التفاسير في رأي **الدكتور سروش** هي من نوع التفسير بالرأي، والتفسير بلا رأي لا هو ممكن ولا محبّذ[2]. وينبغي عدم دعوة علماء الدين إلى التخلّي عن آرائهم وتجريد الذهن وتفريغه من المعلومات القبلية كافة. والاستعاضة عن ذلك بدعوتهم إلى التنقيح والتصحيح الدائم لمبادئهم ورؤاهم ومعلوماتهم المسبقة[3].

هنا لا بد من الإلحاح إلى نقطتين:

1 ـ الفهم الديني عصريّ من عدة وجوه[4]:

1 ـ 1 ـ فهمٌ منسجم ومتناغم مع علوم العصر.

1 ـ 2 ـ فهمٌ متأثّر ومقتَبَسٌ من علوم العصر في المدلول والفحوى.

1 ـ 3 ـ فهمٌ يجيب عن الأسئلة والمشكلات النظريّة والعلميّة للعصر[5].

---

(1) **القبض والبسط النظريّ للشريعة**، ، الصفحات 244، 188، 190، 165، 170، 181، 167، 563، 313، 314. وكذلك **أرحب من الإيديولوجيا**، ص 280 ـ 281.

(2) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 236، ص 507 ـ 508؛ مجلة **كيان**، العدد 38، ص 4 ـ 5.

(3) مجلة **نامه فرهنك**، السنة الأولى، العدد 3، ص 14.

(4) **مجيد محمدي**، ص 353، وكذلك: **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 487.

(5) **عبد الكريم سروش**، **الفهم العزيز للدين**، مجلة **كيان**، العدد 19، ص 4، حزيران 1994 م.

1 ـ 4 ـ وأخيراً يدخل **الدكتور سروش** من نافذة التجربة الدينيّة:

في التجربة الدينيّة يجرّب الشخص أمراً لا صورة له ولا شكل، ثم يخلع عليه شكله... ولأجل خلع الأردية على هذا الموجود العاري، دائماً ما يستخدم الشخص الأقمشة المتوفّرة حواليه. وهذه الأقمشة مختلفة في كلّ عصر، إذن فالأردية عصرية دوماً[1].

2 ـ نسبية المعرفة الدينيّة تختلف اختلافاً أساسيّاً عن تصوّر الحقيقة على أنّها نسبية، وهذا ما تطرّق إليه **سروش** في بحوثه هنا وهناك، أو ذكره في معرض ردّه على النقود:

2 ـ 1 ـ نسبيّة الحقيقة بمعنى أنّ كلّ فهم في أيّة مرتبة يمثّل الحقيقة بالنسبة إلى شخص معيّن. بمعنى أنّ أي شيء يقوله أيّ شخص هو صحيح، ولا وجود للصحيح والخطأ المطلق. بيد أنّ الكلام هنا هو أن كلّ معرفة إنّما هي مجموعة من الآراء الصحيحة والسقيمة. بمعنى أن الصدق والكذب هنا مقبولان، لكن الكلام حول حقيّة رأيٍ ما وبطلانه هو كلام ينتمي إلى معارف الدرجة الأولى وعالم المعرفة لا يتخذ في هذا الحيّز موقفاً معيّناً[2].

2 ـ 2 ـ نسبية الفهم الديني تعني تحوّله وتكامله. وهذا التحوّل حصيلة رحلة العالم من السطح إلى الأعماق. بمعنى أنّ بوسع البشر التوفّر على إدراكات متحوّلة حتى للأمور الثابتة، وتحوّل فهم الحقيقة شيء غير نزعة الشك، ورفض الحقيقة أو تحوّلها[3]. فضلاً عن

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 50.

(2) المصدر نفسه، الصفحات 489، 332، 513 ـ 514.

(3) المصدر نفسه، الصفحات 490، 332، 194، 183.

ذلك، يؤكّد **سروش** على أنّ طائفة من الفهم ثابتة ولا تقبل التحوّل[1].

2 ـ 3 ـ «الشكّ يجري في العلوم الحقيقيّة والخبريّة، بيد أنّ كلامنا هو عن تفسير الوحي وكشف النقاب عن معنى النصوص الدينيّة»[2].

2 ـ 4 ـ يعتقد **الدكتور سروش** أنّه ليست جميع فهوم الدين جائزة، فالكتاب والسنَّة لا يحتملان أيّ تفسير، وهما ليسا شمعاً طريّاً يتقبّل جميع الأشكال التي تمنح له[3]. علم المعرفة يجيز الفهم الديني الذي يتّسم بالمنهجية والإتقان[4].

الركن السابع: يجب البحث عن سرِّ تحوّل المعرفة الدينيّة وتكاملها في التحوّل والتغيير والتكامل الذي يحدث في سائر العلوم البشريّة. وحتى ثبات بعض المعارف الدينيّة هي ـ من ناحية ـ بسبب ثبات مبانيها الخارجيّة، ولا يمكن أن تدلّ على استغنائها عن المباني الخارجيّة[5].

ج ـ التوصيات

الركن الثامن: المعرفة الدينيّة غير المنسجمة مع العلوم العصريّة ناقصة، وعلى علماء الدين في مجالات المعارف الدينيّة كافة ملاءمة فهمهم للدين مع نتائج العلوم التجريبيّة والإنسانيّة والعقليّة للعصر[6]،

---

(1) مجلة **كيان**، ص 236.

(2) المصدر نفسه، ص 554.

(3) المصدر نفسه، ص 59 وص 488.

(4) المصدر نفسه، ص 197.

(5) المصدر نفسه، ص 157؛ كذلك مجلة **كيان**، العدد 38، ص 3.

(6) **أرحب من الإيديولوجيا**، ص 279 ـ 280.

وأن لا يتعاملوا مع النصوص الدينيّة قبل الاطّلاع على تلك النتائج.

كانت هذه خلاصة لنظريّة القبض والبسط.

1 ـ 4 ـ جملة نقاط

من الضروريّ قبل نقد أركان هذه النظريّة الإشارة إلى جملة نقاط تتعلَّق بها:

أ ـ من اللّوازم الحتميّة لنظريّة **القبض والبسط** استساغة القراءات المختلفة للدين، أو لنقُل: الانحياز إلى إمكانيّة قراءة الدين قراءات مقعّدة، أو ما يمكن تسميته بـ «**التعدّدية النصيّة**»، **وسروش** نفسه يؤكد هذه اللازمة ويصرِّح بها في أحد مواقفه، فيقول:

> **أن تستخرج الأذهانُ المختلفة معاني مختلفة من النص فمعنى ذلك أن النص لا يقتضي شيئاً إزاء الكثير من المعاني، فهو مجال مفسوح أمام الجميع، وهذا هو المطلوب**[1].

إنّه يعتقد أنّ النصّ لا يحمل معناه على عاتقه، لذلك ينبغي وضعه في أرضية. وبعبارة ثانية النص مصطبغ بالنظريّة ومسبوق بها، لذلك كان تفسيره سيّالاً متحرّكاً[2].

كلام **سروش** هذا يبتني على نظريّة معيّنة في فقه اللغة تقول: إنّ اللغة نفسها لا تفضي إلى القبض على مُراد واحد. النصوص غير مُفعَّلة ولا تزال في طور «القوة»، وهذه القوة تتقبل معاني كثيرةً[3].

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 40، ص 17.

(2) المصدر نفسه، العدد 38، ص 3.

(3) المصدر نفسه، العدد 40، ص 17.

ويخلص في نهاية المطاف إلى نتيجة فحواها أنّ النيّة الحقيقيّة لصاحب الوحي ليست في الأساس سوى هذه المساعي الجماعيّة والاختلافات والنـزاعات في الآراء[1].

ب ـ تسبق نظريّة القبض والبسط رؤية صاحبها حول توقّعات البشر من الدين، حيث نظَّم **الدكتور سروش** أولاً توقّعاته من الدين ثمَّ وجد وطرح مبادئها المعرفيّة[2]. وهو يعتبر قضيّة توقّعات الإنسان من الدين قضيّة دينيّة «خارجيّة» تماماً لا يمكن بأيّ حال من الأحوال العثور على إجابتها داخل الدين نفسه، إنّما المعارف البشريّة الأخرى هي التي بوسعها أن تكفل الإجابة عنها[3]. وقد عرض هذا البحث في بحوث ومحاضرات لا مجال لتناولها في هذا الكتاب[4].

ج ـ حيث إنّ **سروش** من الملتزمين بمبدأ القابليّة للاختبار[5]، فهو يرى نظريّة القبض والبسط نظريّة قابلة للدحض، لكن لا يوجد ما يدحضها. إنه يرى سبيل دحض هذه النظريّة عرض نموذج للمعرفة الدينيّة بقي ثابتاً رغم تغيّر الرأي الخارجي، أو أنه تغيّر على الرغم من ثبات المباني الخارجيّة[6]. وهو

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 38، ص 8.

(2) **مجيد محمدي**، م، ص 361.

(3) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 169 وص 39، كذلك **أرحب من الإيديولوجيا**، ص 48.

(4) خلاصة هذا البحث مدرج في دراسة بعنوان **من كان بازرگان [تاجراً] بالاسم لا بالنعت**. أنظر: مجلة **كيان**، العدد 23، شباط وآذار 1995 م.

(5) انظر: الفصل الرابع، قسم **العقل التجريبي والقضايا الدينيّة**.

(6) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 519.

يؤكّد في الوقت ذاته أنه لم يُعرض لحدّ الآن حتى نصف نموذج ناقض للنظريّة[1].

1 ـ 5 ـ نقود وآراء

قيل الكثير في نقد أركان نظريّة القبض والبسط، لذلك نحاول عدم الإطالة في الكلام حول هذا الجانب، وتجاوزَ النقاشات الجزئيّة والمكرّرة، وانتهاجَ النقد الإجماليّ المختصر مع التركيز على النقاط المفتاحيّة في كلّ ركن.

نقد الركن الأوّل

1 ـ ليس الدين شيئاً مغايراً للمعرفة الدينيّة دوماً، ففي الحالات التي يُثبت لنا فيها العقلُ ويعرضُ علينا بعض المعارف الإلهيّة (كمبدأي التوحيد والمَعاد)، ستكون المعرفة الدينيّة نفس الدين، فالقيمة الدينيّة للعقل من شأنها منح العقل كحجّة إلهيّة مُنزلة سامقة محترمة في حيّز الإدراك والمعرفة الدينيّين، فتغدو القضايا والعبارات العقليّة حول المعارف الإلهيّة من صلب الدين[2].

2 ـ مع أنّ الواقع غير إدراك الواقع دوماً كما يشير **الدكتور سروش**، لكن إذا كان قصده الفارق بين «**الحقيقة كما هي**» و«**الحقيقة كما تبدو**» أو لنقل الفرز الكانطي بين الـ «نومن» و«الفينومن»، فسيكون مرادُهُ هنا إنكاراً لتطابق الذهن والخارج، ومن المصاديق البارزة للنسبيّة؛ أي أنّ العلم بالواقع كما هو عمليّة متعذّرة، والقوالب الذهنيّة لها دورها

(1) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 569.

(2) **عبد الله جوادي آملي، الشريعة في مرآة المعرفة**، ص 367 ـ 368.

دائماً في تعيين وتشخيص الإدراكات الخارجيّة، وما العلم إلّا محصّلة الجمع بين هذين الأمرين[1]. أضف إلى ذلك أنّه على أساس هذا اللّون من التغاير سيبقى الدين خارج متناول أيدينا دوماً، ولن يكون لنا سوى شكل ظاهريّ منه[2].

نقد الركن الثاني:

1 - يدّعي **الدكتور سروش** أنّ الدين والشريعة ثابتان، لكنّه لا يستطيع الالتزام بثبات الدين لثلاثة أسباب، هي:

1 - 1 - إنّه يرى الدين عبارة عن النصوص أي الكتاب والسنّة[3]. وتشخيص كيف يكون الشيء من جملة النصوص الدينيّة عمليّة تستند إلى بعض المعارف البشريّة؛ فمثلاً تحديد هل هذه العبارات المعيّنة جزء من القرآن والوحي الإلهيّ أم لا هو عمليّة ترتكز على قضيّة منطقيّة هي قضيّة «التواتر المعتبر المفيد لليقين». وكذلك يساعدنا علم الرجال وجانب من علم الأصول (باب حجيّة التواتر، وخبر الواحد، والظنّ) في معرفة درجة اعتبار وقيمة الأحاديث، فإذا كانت معتبرة دخلت ضمن مجموعة النصوص الدينيّة. ففي علم الرجال مثلاً إذا ثُبُت اعتبار راوية معيّن وكونه ثقة فستغدو الأحاديث التي يرويها جزءاً من النصوص الدينيّة، وإذا لم يثبت ذلك فلن تمارس رواياته دوراً في تشكيل المعرفة الدينيّة، وحيث إنّ علم الرجال وعلم الأصول وغيرهما من العلوم إنّما هي علوم بشريّة فهي

---

(1) **حسن معلمي، علم المعرفة في الفلسفة الغربيّة**، الطبعة الأولى، طهران، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي، 201 م، ص 163.

(2) طبعاً يبدو أنّ فحوى نظريّة القبض والبسط غير مرتبطة كثيراً بثبات الدين، ويمكن أن تبقى قائمة بحدّ ذاتها رغم نقض هذا الثبات.

(3) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 245.

قابلة للتحوّل والتغيير، وبالتالي فإنّ قبضها وبسطها يؤدّيان إلى قبض وبسط في النصوص الدينيّة ما يعني عدم ثبات الدين[1]. أما إذا تخلّى **الدكتور سروش** عن مبناه واعتبر الدين ـ أي الحقائق، والواقعيّات، والقِيَم، والقوانين التي طُولب الناس بالاعتقاد والالتزام بها ـ أمراً عينياً، واقعيّاً، ونفس الأمري، فعندئذٍ سيكون الدين أمراً ثابتاً.

1 ـ 2 ـ يرى **سروش** أنّنا لا نستطيع أن نسأل الدين نفسه ما هي حاجاتنا وتوقعاتنا من الدين؛ أي أن الإنسان يتجه نحو الدين على أساس حاجته للدين وينتهل ويستفيد منه بحسب درجة احتياجه[2]. لذلك كلّما تطوّرت المعارف البشريّة فسوف ترشدنا إلى أنّ هذه التوقّعات من الدين كانت في غير محلّها، وتلك في محلّها، وحينئذٍ سيحذف من الكتاب والسنّة كلّ ما يتعلّق بالتوقّعات التي تبيّن أنها في غير محلّها. إذن، الدين نفسه (النصوص الدينيّة) سيتعرّض للقبض والبسط تبعاً للقبض والبسط والتحوّل الذي يطرأ على قبليّاتنا والتغيّرات التي ستدخل على توقّعاتنا من الدين[3].

1 ـ 3 ـ إذا كان قد جرى الكلام في «القبض والبسط النظري للشريعة» عن ثبات الدين والتحوّل في المعرفة الدينيّة، فقد تحدّث **سروش** في «بسط التجربة الدينيّة» عن تاريخيّة وتحول الدين نفسه والذي يعتبره التجربة الدينيّة، ولذلك اعتبر البعض نظريّة «**بسط التجربة النبوية**» بسطاً لنظريّة «**القبض والبسط**».

2 ـ يعتقد **سروش** أنّ الدين الصامت الساكت يُفهم حينما يدخل

---

(1) **مصطفى ملكيان**، كراس **شرح ودراسة نظريّة القبض والبسط النظريّ للشريعة**، ص 4 ـ 5.

(2) **القبض والبسط النظريّ للشريعة**، ص 6.

(3) **بسط التجربة النبويّة**، المقدّمة.

إلى ديار الذهن. وهو يقيس النصوص الدينيّة بعالم الطبيعة، والحال أنّ ثمة فارقاً أساسيّاً هاهنا. النصوص الدينيّة تكشف عن الأسرار وتروي الحقائق الدينيّة، إذن فهي ضرب من ضروب المعرفة، في حين أنّ الطبيعة ليست من سنخ المعرفة. بمعنى أنّ النصوص الدينيّة تَستَكْنِه رسالة لا تستبطنها الطبيعة. إذن لن يكون قول **الدكتور سروش** صائباً حيث يقول:

> **تشبيه العالم الخارجي بالنص المكتوب تشبيه بليغ.. العبارات جائعة للمعنى وليست حبلى بها[1].**

مقتضى هذا الكلام أنّ ألفاظ هذه النصوص لا تحتوي على معانٍ، والمفسِّر هو الذي يخلع أَرْدِية المعاني على قوام الألفاظ، والمفسِّر يحمل طبعاً نظريّاته قبل أن يصوغ المعاني:

> **المعاني مسبوقة بالنظريّات، وهي تُخلع على جسد العبارات كالملابس والأردية[2].**

في مثل هذه الحالة سنسقط في فخ نسبيّة معاني الألفاظ، ولا بدّ لنا من إنكار الأُنس بين اللفظ ومعناه الخاص[3]. أبسط التوالي الفاسدة لهذا الادّعاء هو حيرة أهل الدين، ونقض أغراض الرسالة، وعبثيّة نزول الدين. الفطرة والمنطق يمليان علينا أن تكون للنصوص الدينيّة معانٍ خاصة، وأن لا تكون الألفاظ خالية من المحتوى.

---

(1) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 287. كلام **سروش** هذا يتعارض بصراحة مع قول آخر له: «مع أن الشريعة صامتة إلّا أنها ليست مختومة الفم». **القبض والبسط**، ص 344. عبارته الأولى لا ترى الألفاظ حاملة للمعاني، بينما عبارته الثانية تعتبر الألفاظ حَمالة معانٍ يمكن معرفتها بطرح الأسئلة.

(2) المصدر نفسه، ص 286.

(3) **أحمد واعظي، تحوّل فهم الدين**، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة فرهنگي انديشه معاصر، 1997 م، ص 29.

ويشبِّه **سروش** الشريعةَ بعالِم ختم فمه واختار الصمت، وأسئلتنا هي التي تنطقِهُ[1]. وفي هذا الإطار يقول **الإمام علي (ع)** في **نهج البلاغة**:

كتاب الله بين أظهركم ناطِقٌ لا يعيا لسانُهُ[2].

إذن، لقد بَيَّن القرآن الكريم كلّ ما يحتاجه الإنسان في طريق اهتدائه ﴿...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[3]، ووظيفة المفسِّر هي أن يفهم تلك البيانات والتوجيهات لا أن يختلق ويصوغ الإجابات القرآنية كما يخال **الدكتور سروش**[4].

بعبارة أخرى، تشتمل النصوص الدينيّة على إجابات عن الأسئلة الدينيّة، سواء الأسئلة التي أثيرت في زمن صدور الوحي، أم الأسئلة المستترة التي ستطرح في المستقبل.. حينما لا يخطئ العالم الديني فإنّه سيدرك المعنى الذي تحتويه النصوص الدينيّة لا أن ذلك المعنى صنيعة ذهنه هو[5].

نقد الركن الثالث:

إذا كان المُبتغى من بشريّة المعرفة الدينيّة هو المعنى الأوّل فقط فلا شكّ في ذلك. أجل، النصوص الدينيّة تُفهم من قبل البشر، فمعرفة الإنسان الدينيّة من هذه الناحية معرفة بشريّة[6]. أما إذا كان

(1) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 264.

(2) **نهج البلاغة**، الخطبة 133.

(3) سورة النحل: الآية 89.

(4) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 272.

(5) **أحمد واعظي**، ص 29.

(6) طبعاً فكرة أن المعرفة لا توجد إلّا عند البشر **القبض والبسط**، ص 443 هي موضع تأمّل ونظر.

المقصود هو المعنى الثاني، فيجب عندئذٍ ملاحظة: هل المُراد من المعرفة الدينيّة كلّ واحدة من القضايا الدينيّة، أم القصد هو الحقل العلميّ (ديسيبلين)، أو على حدّ تعبير **بوبر** العالم الثالث الذي يتمتع بهويّة جمعيّة جارية؟ على كلّ حال هذا الكلام غير صائب.

وإذا كان القصد القضايا والعبارات واحدة واحدة فما ينقض رأي **سروش** هو: هل الوقوع في الخطأ، وهو من صفات الإنسان، يشمل جميع المعارف التي ينحتها الإنسان؟ ألا توجد أية معرفة يقينيّة لا تقبل الخطأ في جغرافيا المعرفة البشريّة؟ من الواضح أنّ للإنسان بديهيّاته العقليّة والتجريبيّة والوجدانيّة كما له معارفه الدينيّة التي لا يرقى إليها الشك[1]. أما إذا كان المراد المعرفة المشاعة العامة[2] التي تُعتبر التراثَ العلميّ والثقافي للبشريّة فإنّ تغلغل الخصال البشريّة لمثل هذه المعرفة (و بكلمة أدقّ: تأثير الخصائص البشريّة في معارف العالم الثالث)، سيكون أصعب وأبعد احتمالاً، فالفرد قد يتّبع نزواته الشخصيّة في قبول فكرة أو إنكارها، بيد أنّ ما يبقى كعالم ثالث ومعرفةٍ مشاعة قليلاً ما يخضع لهذه التأثيرات. فمثلاً لا تُقبل أو تُرفض النظريّة على امتداد التاريخ بسبب الحسد لعالِمٍ معيّن أو صداقته[3].

نقد الركن الرابع:

1 ـ لا ريب في أنّ ادعاء أنّ المعارف البشريّة كافة في تحوّل وتغيير مستمر أمر جدير بالتدبّر من جهات عدة:

---

(1) **مهدي هادوي، المعتقدات والأسئلة**، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة فرهنگي خانه خرد، 1999 م.

(2) طبقاً لمبادئ نظرية **القبض والبسط** يتعيّن أن يكون هذا ما يقصده **سروش**.

(3) **مهدي هادوي**، ص 139.

1 ـ 1 ـ إذا كان ما يرمي إليه **الدكتور سروش** هو التحوّل العام لجميع القضايا وكل حقول المعرفة البشريّة، فهذا رأي تَعتَوِره مآخذ عدة:

1 ـ 1 ـ 1 ـ القضيّة (العبارة) من حيث هي موجود ذهني لا تقبل التحوّل لأنّها أمر مجرّد. فالتحوّل يحصل أساساً حينما تكون هناك أرضيّة لشيء معيّن يُراد له أن يتغيّر؛ أي ينبغي أن يكون ذلك الشيء تركيباً من القوة والفعل، ومثل هذا التركيب غير موجود في المجرّدات. أنْ تتغيّر معلوماتُنا الذهنية فهذا في حقيقته ليس تحوّلاً، ففي التحوّل يغادر شيءٌ ويحِلُّ محلَّه شيء آخر، أما في القضايا الذهنيّة فلا يحصل اضمحلال أبداً، إنّما يتغيّر متعلَّق الاعتقاد فقط[1].

1 ـ 1 ـ 2 ـ حين نواجه المعارف البشريّة عموماً، والمعارف الدينيّة على الأخص، فإنّنا نواجه مجموعةً كبيرة من التعاليم والفهوم الدينيّة بقيت ثابتة ولم يطرأ عليها أيّ تغيير. وللمثال يمكن الإشارة إلى «ضروريّات الدين». ولا شكّ في أنّ الاعتقاد بأساس وجود المعاد والحياة الأُخرويّة والنبوّة وخاتميّة **الرسول الأكرم** (ص) من العقائد التي لا يمكن فصلها عن الدين، لذلك يخرج منكرها من دائرة أتباع الدين. يكتب **الدكتور سروش** نفسه:

> **نعم، إذا انهارت أُسُس المعتقدات بنحو كامل فلن يعود الإيمان ممكناً. فالحد الأدنى من الاعتقاد شرط للإيمان والتوكّل[2].**

وثمة بين المعارف غير الدينيّة الكثير من المعارف لم يطرأ عليها

---

(1) **مصطفى ملكيان**، ص 13.

(2) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 53.

تحوّل، ومن ذلك القضايا الهندسيّة نظير «مجموع زوايا المثلث يساوي 180 درجة».. إذن مبدأ تحوّل المعارف لا يطابق الواقع.

1 ـ 1 ـ 3 ـ ادّعاء أن المعارف البشريّة كافة متحوّلة بحاجة إلى إثبات. وحيث إنّ هذا الادعاء قضيّة كلّية فعلى **سروش** إثباته إما عن طريق الاستقراء التام، بمعنى أنْ يراجع كل الفهوم، ويشخّص التحوّل فيها، أو يسوق دليلاً عقليّاً يُثبتها. وهو لم يفعل هذا ولا ذاك في أيّ موضع من بحوث «القبض والبسط»، أي أنّنا لا نشاهد دليلاً عقليّاً خبريّاً ولا استقراءً تامّاً[1].

يطرح **سروش** استقراءً ناقصاً ويسوق بضعة أمثلة لتحوّل المعارف الدينيّة؛ والعبورُ من هذا الدليل إلى ذاك الادعاء الكلّي من المصاديق البارزة لمغالطة تعميم الجزئيّ على الكلّي.

1 ـ 1 ـ 4 ـ إذا كانت جميع المعارف البشريّة متحوّلة، إذن وجب أن تتحوّل هذه القضيّة نفسها، كما يجب أن تتحوّل نظريّة القبض والبسط أيضاً، وإذا لم يتطرَّق التحوّل إلى هذين الأمرين فمعنى ذلك أنّ لدينا معارف لا تقبل التحوّل ولا يطاولها التغيير، وهذه نتيجة تتناقض مع محتوى هذا القضايا، وبالتالي ستكون القضيّة أعلاه ونظريّة القبض والبسط ناقضة لنفسها وتنطوي على مفارقة.

والواقع أنّ **الدكتور سروش** يعترف بهذا الإشكال لكنّه يرى علاجه في التمييز بين معارف الدرجة الأولى ومعارف الدرجة الثانية:

عالم المعرفة لا يدّعي أبداً أنّ كلّ شيء في تغيّر مستمر (فهذا شيء متناقض)، إنّما يدّعي كحدّ أقصى أنّ معارف

(1) **أحمد واعظي**، ص 36.

الدرجة الأولى كافة في تغيّر وتحوّل مستمر (و هذا ما لا ترد عليه أية مؤاخذة منطقية)[1].

وعليه، فإنّ القضيّة أعلاه وهي من معارف الدرجة الثانية، لا تشمل نفسها في رأي **سروش**. لكن هذا الكلام يواجه إشكالين: يرى صاحب النظريّة نفسُهُ أنّ سرَّ تحول الفهم البشريّ عائد إلى كونه فهماً بشريّاً، سواء كان فهماً من الدرجة الأولى أم من الدرجة الثانية. الإشكال الثاني هو أنه يؤكّد ويصرِّح بهذا الشمول الذاتي:

يجب القول إنّ ادعاءنا هو أن فهمنا لكلّ شيء متحوّل ومتغيّر، وهذا التحوّل على نحو الموجبة الكلّية التي لا استثناء لها، فهي تشمل البديهيّات وتشمل حتى هذا الادّعاء نفسه[2].

1 ـ 2 ـ أما إذا لم يكن مُراد **سروش** تحول القضايا كافة إنّما قَصَد المعارف التي تسكن العالم الثالث، نظير قوله:

مُرادنا من المعرفة سواء كانت دينيّة أم غير دينيّة مما ننعته بصفات من قبيل التكامل هو حقلٌ من حقول العلم والمعرفة، وليس القضايا واحدةً واحدةً[3].

ومع ذلك، لن يكون قوله قرين الصواب. فلو تقرّر أن لا يحدث تحوّل في كلّ جزء من أجزاء العلم وإنما يحدث التحوّل في مجمل ذلك العلم ومجموعه، فإنّ هذا الكلام لن يكون مقبولاً إلّا إذا كان لمجموع ذلك العلم وجود غير وجود أجزائه، وتكون لمجموعه

---

(1) **القبض والبسط للشريعة**، ص 340.

(2) المصدر نفسه، ص 116.

(3) المصدر نفسه، ص 91. ومن البديهيّ أن عبارات **سروش** الأخرى تعاضد التحوّل في كلّ القضايا، وسبق أن أشرنا إلى بعضها.

خصوصيةٌ غير موجودة في أجزائه منفردةً، والحال أنّ وحدة العلوم وحدة اعتباريّة، ولا يمكن للعلوم أن تتمتّع بوحدة حقيقيّة لا من حيث المنهج، ولا من حيث الموضوع، ولا من حيث الغاية[1].

أضف إلى ذلك أنّنا حتى لو استسغنا هذا التحوّل، فإنّ هذا الادّعاء لا يمكنه تأمين النتائج المرسومة في نظريّة القبض والبسط. فما ينفع النظريّة أعلاه هو التحوّل في قضايا المعرفة الدينيّة واحدةً واحدةً[2].

2 ـ يدّعي **سروش** أنّ المعارف البشريّة لا تتحوّل وحسب، إنّما تتحوّل تحوّلاً تكامليّاً إيجابيّاً. وترد على هذا الكلام أيضاً جملة إشكالات:

2 ـ 1 ـ المُراد من التحوّل التكامليّ إما التحوّل الكميّ بمعنى زيادة القضايا والعبارات، وإضافة عناصر معرفيّة جديدة إلى مجموعة قضايا العلم، أو التحوّل الكيفيّ والنوعيّ بمعنى اكتشاف الأخطاء في بعض القضايا السابقة. إذن لا يمكن في الحالين أن ننسب حقيقة التكامل للمعرفة في العالم الثالث طالما كانت هناك قضايا[3].

2 ـ 2 ـ ليس بالضرورة أن يتكامل كلّ علم من العلوم (سواء قصدنا به قضاياه أم المعرفة المشاعة)، إذ قد لا يُكتشف شيء جديد في مجال معيّن طوال قرون من الزمن، أو لا يُكتشف خطأ معيّن في المعلومات السابقة، وهذا ما نلاحظه في المثلّثات المسّطحة وعلم الجبر[4].

---

(1) **مصطفى ملكيان**، ص 13.

(2) **صادق لاريجاني**، ص 19.

(3) **مهدي هادوي**، ص 148.

(4) المصدر نفسه، ص 149.

2 ـ 3 ـ إذا كان المبتغى من تكامل المعارف البشريّة أن تقترب القضايا خطوةً خطوةً من الواقع، فمن لوازم ذلك التشكيك في الصدق والكذب، والحال أنّ القضيّة إما أن تكون مطابقة للواقع أو غير مطابقة، وهي صادقة في الحالة الأولى وكاذبة في الحالة الثانية[1]. كلّ واحدة من الحقائق التي قد نسلِّط عليها الضوء سواء كانت جزئيّة، أم كلّية، أو خاصة بالأمور الماديّة، أو بالأمور غير المادية، سنرى أنها صادقة بنحو من الأنحاء في جميع الأزمنة، ولا معنى أساساً لأنّ تزداد صدقاً بمرور الزمن[2]. وهذا ما يقِرُّه **الدكتور سروش**:

> **ثمة في القضايا ما هو صادق وما هو كاذب، ولا يمكن القول إنّ القضيّة صادقة بمقدار معيّن وكاذبة بمقدار معيّن، أو إنّ التطابق مع الواقع ذو مراتب. هذا خطأ ليس للصدق والكذب درجات، فالكلام إما صادق صادق أو كاذب كاذب... وبغير ذلك سنواجه نسبية الحقيقة**[3].

في ضوء ذلك، لا يصحّ تكامل العلوم إلّا بأحد معنَيين[4]:

أ ـ الزيادة التدريجيّة في المعلومات وإضافة عناصر ومكوِّنات معرفيّة جديدة، وهو ما يُسمّى التكامل العرضيّ.

ب ـ التكامل الطولي في العلوم التجريبيّة، بمعنى أنّ هذه العلوم تعمل على الفرضيّة والنظريّة فقط، ولا يوجد أيّ دليل أو شاهد على صحة هذه الفرضيّات سوى درجة الكفاءة

---

(1) **مصفطى ملكيان**، ص 16.

(2) **مرتضى مطهرّي**، **أصول الفلسفة والمذهب الواقعي**، ص 167.

(3) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 118.

(4) **مرتضى مطهرّي**، ص 168 ـ 169.

والإفادة العلميّة. فإذا حلّت فرضيّةٌ أجمعُ وأكملُ ولها شواهد أكثر وبمقدورها تفسير الظواهر والأحداث الطبيعية بصورة أفضل، إذا حلّت محلَّ فرضيّة سابقة فسيكون هذا بمثابة تكامل في العلوم التجريبيّة[1].

2 ـ 4 ـ في كثير من المواضع أورد **الدكتور سروش** تكامل العلوم بمعنى الإدراك والفهم الأفضل والأعمق. وهو يكتب في هذا الصدد:

هذا التحوّل في الفهم حالة مستمرة يمكن ملاحظتها في تاريخ المعارف البشريّة. فثمة في الفقه، والتفسير، والكلام، والفلسفة، والعلوم غير الدينيّة كالرياضيّات، والنجوم، والجيولوجيا وغيرها، تحوّلٌ في الفهم، والإدراكات العلميّة تتحسّن وتتعمّق على مرّ الزمان[2].

ونسأل في معرض النقد: هل المُراد من الإدراك والفهم هو مطلق الاعتقادات الذهنيّة (سواء تطابقت مع الواقع أم لم تتطابق)، أم أنّ المقصود هو المعلومات الصادقة المتطابقة مع الواقع على وجه الخصوص؟ ونسأل أيضاً: ما المقصود من التكامل؟ هل المقصود اقتراب المعلومة من الواقع أم المُراد هو الغور في المعارف الإجماليّة وتبيينها وإيضاحها؟ أم التكامل هو أساساً اكتشاف الأخطاء القديمة، وفضح كذب المعطيات السابقة وإبدالها بمعطيات صادقة[3]؟

---

(1) طبعاً يتّضح بمزيد من التدقيق أن ما حصل في مثل هذه الحالة أيضاً هو مجرّد تحوّل وليس تكاملاً، إذ إنّ الفرضيّة الأولى لم تكن صائبة وناجعة، وتركت مكانها للفرضيّة الثانية.

(2) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 118.

(3) **مهدي هادوي، المعتقدات والأسئلة**، ص 157.

حسب المعنى الأوّل (أي مطلق الاعتقادات)، فإنّ ما يحدث في مسار تفكير الإنسان أو السياق العام للعلوم هو الزيادة الكميّة للمعلومات فقط، إذ ليس لتكامل المعلومات هنا معنى ومفهوم سوى هذا. وحسب المعنى الثاني (أي الاعتقادات والمعلومات الصادقة فقط) فسيكون التكامل متعذّراً، فلو كانت المعلومة صادقة فهي صادقة إلى الأبد، وإذا كانت كاذبة فهي كاذبة إلى الأبد، واستبدال الفهم الصادق بفهم كاذب لا يُعدُّ على الإطلاق تكاملاً للمعارف والفهوم السابقة[1].

أما إذا كان المُراد الغور في المعلومات الإجماليّة وفتحها وتبيينها وتوضيحها، فمع أنّ تكاملاً قد حصل هنا إلّا أنّه حصل في الإنسان نفسه ومعرفته، وليس في معلومات المعرفة وإجزائها؛ أي أنّ الفهم الإجمالي لم يطرأ عليه تحوّل وتغيير إنّما جاء بجانبه فهم تفصيليّ. الذي يحدث هنا هو تكامل الإنسان نفسه بوصفه فاعل المعرفة وتطوّر قوّته الفاهمة. ومن البديهيّ أنّ **سروش** لم يقصد مثل هذا الشيء من تحوّل المعرفة البشريّة[2].

نستخلص من محصّلة ما ذكرناه في نقد الركن الرابع أنّ تحوّل المعارف وتكاملها (إذا كان بمعناه الصحيح)، هو مقبول بشكله الإجمالي فقط، أما ادّعاء التحوّل التكاملي العام للمعارف فلا يبدو مقبولاً.

نقد الركن الخامس:

1 ـ ادّعاء أن جميع المعارف مترابطة مع بعضها البعض يجب أن يعاضده ـ بسبب عمومه وشموله ـ إما الاستقراء التامّ أو

(1) **مهدي هادوي، المعتقدات والأسئلة**، ص 157.

(2) لدراسة مفصّلة حول هذا الموضوع انظر: المصدر نفسه، ص 158 ـ 161.

الدليل العقليّ. في هذا المجال يكتفي **سروش** بالاستقراء الناقص، ويقدّم نماذج من ترابط المعارف إذا افترضنا صوابها فإنها لا تثبت سوى الترابط في الجملة وعلى نحو الموجبة الجزئيّة. لذلك فهو يقع هنا في مغالطة تعميم الجزئي على الكلّي. طبعاً قد يردُّ بالقول إنّه لم يقصد التعميم إنّما يدّعي أنّ هذه النماذج الـمُستقرأة تزوّدنا على الأقل بفرضيّة مؤيَّدة وغير مدحوضة[1]. وهنا يجب القول إنّ هذه الفرضيّة مدحوضة (وسنتطرّق إلى هذا لاحقاً) وغير مؤيَّدة في الوقت نفسه، فبعض الأمثلة التاريخيّة التي ساقها تشير فقط إلى وجود علماء أقاموا فهمهم للدين على المعطيات العلميّة في عصرهم، وهذا لا يدلّ على الترابط الواقعيّ بين المعارف وابتناء بعضها على بعض[2].

وعلى مستوى الدليل العقليّ قدّم **سروش** دليلين اثنين:

أ ـ برهان الفرد بالذات:

المراد بهذا الدليل أنّه إذا كانت الماهيّة والخصوصيّات فرداً بالذات فستكون تلك الماهيّة صاحبة الخصوصيّات. وحيثما تحقّقت تلك الماهيّة وُجِدت تلك الخصوصيّات. وقد تمّ تطبيق هذه القاعدة على محلّ البحث بالصورة التالية:

إذا شاهدتُ شخصاً كالسيد الطباطبائي يقول: لأنّ النظريّة العلميّة المتعلّقة بشهاب قد تغيرت فيجب تفسير الآية المتعلّقة بشهاب بنحو آخر، فتصوّري هو أنني توصّلت إلى نموذج خالص للتفسير. ما من خصوصيّة في هذه الآية وفي

(1) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 515.

(2) **صادق لاريجاني**، ص 41.

تلك النظريّة العلميّة أخذت المفسِّر نحو ذلك الرأي. هذا الأمر يسري على الحالات المشابهة كافة، وليس للفرد الخالص معنى سوى هذا[1].

الردّ على هذا الدليل هو أنّ القضيّة ليس لها ماهيّة أساساً، فالقضيّة ليست سوى مجموعة من التصوّرات والأحكام والنِّسَب. وطبعاً لن تكون للمعرفة المشاعة (المعرفة التي تسكن العالم الثالث) المتشكِّلة من هذه القضايا ماهيّة حقيقيّة. قاعدة الفرد بالذات ـ على افتراض تمامها ـ تجري على الماهيّات الحقيقيّة.

ب ـ مفارقة التأييد

أحياناً يوضح البحث المنطقيّ أنّ الأمور غير المترابطة ظاهريّاً مترابطة في ما بينها حقيقةً. فالقضايا الحمليّة تلازم وتعادل عكس نقيضها. فقضيّة «ألف هو ب» تعادل وتلازم قضيّة «غير ب هو غير ألف»، بمعنى أنّ صدق إحدى هاتين القضيّتين يفيد صدق الثانية، وكذب إحداهما يعني كذب الثانية. مثلاً قضيّة «كلّ أوراق الأشجار خضراء» تعادل قضيّة «غير الأخضر ليس بورق أشجار». وبالتالي فقضايا من قبيل «البقر أصفر» و«الورود حمراء» و«الغربان سوداء» يؤيّد جميعها قضيّة «غير الأخضر ليس بورق أشجار». فالبقر والورود والغربان ليست أوراق أشجار، ومحمولاتها ليست خضراء.

في معرض النقد ينبغي التذكير بأنّ هذا الدليل على افتراض صحتّه لا يجري إلّا على القضايا القابلة للتأييد تجريبيّاً، ولا يشمل كل القضايا. وإذا أردنا الاستعانة بهذه المفارقة في مباحث المعرفة الدينيّة فإنّ المثال أدناه يرشدنا بوضوح إلى ما سننتهي إليه:

---

(1) **القبض والبسط النظريّ للشريعة**، ص 520.

قضيّة «**المعاد روحاني**» يمكن تأييدها بقضيّة «الماء مكوّن من الهيدروجين والأوكسيجين»، وقضيّة «**سعدي الشيرازي** عاش في القرن السابع الهجري». فالماء **وسعدي الشيرازي** ليسا معاداً، ومحمولاهما ليسا «روحانيّاً».

مثل هذه الروابط بعيدة جدّاً عن النتائج المنشودة في نظريّة القبض والبسط. فهل يتسنّى القول إنّ ادّعاء: كلّ تحوّل في المعرفة الدينيّة ناجم عن تحوّل في المعارف الخارجيّة، ممكن الإثبات بمثل هذه التأييدات؟ وهل من المستساغ أن نوصي العالم الديني بالإحاطة بكلّ علوم العصر لمجرّد أنّ قضايا تلك العلوم البعيدة تؤيّد القضايا الدينيّة عن طريق المفارقة[1]؟

2 ـ يجدر القول إنّ مراد **الدكتور سروش** من الترابط العام بين المعارف لا يخرج عن نطاق الأوجه الثلاثة التالية[2]:

أ ـ ترابط مجموع علم كلّه بكلّ تفريعاته مع علم آخر. ومثال ذلك ارتباط الفيزياء كلّها بالكيمياء كلّها.

ب ـ ارتباط كلّ واحدة من قضايا علم معيّن بكلّ قضايا علم آخر.

ج ـ ارتباط كلّ واحد من مفاهيم علم معيّن بكلّ مفاهيم علم آخر.

إذا كان الاحتمال الثاني هو المراد فبطلانه واضح، إذ إنّ مراجعة المعارف البشريّة تدلّنا على عدم ترابط جانب كبير منها. وإذا

---

(1) **أحمد واعظي، مدخل إلى علم الهرمنوطيقا** ص 54 ـ 55.

(2) **محمد حسين زاده، مباني المعرفة الدينيّة**، الطبعة الثالثة، قم، منشورات مؤسسة الإمام الخميني، 201 م، ص 114 ـ 115.

كان الاحتمال الثالث هو المقصود فبطلانه أوضح. وإذا كان المُراد الاحتمال الأوّل، حيث إنّ العلم المشاع ليست له هوية مستقلّة عن القضايا فلن يكون ثمة ارتباط حقيقيّ بين مجاميع المعارف[1].

3 ـ مبدأ الارتباط العام بين المعارف من التجلّيات البارزة لنظريّة الانسجام (theory coherence). تقول نظريّة الانسجام ـ فيما لو صدقت ـ: إنّ القضيّة أو العبارة أو الحكم يصدق حينما ينسجم ويتناغم مع سائر قضايا نظام معيّن[2]. طبعاً نحن لا ندّعي أنّ **سروش** يلتزم بهذه النظريّة كإحدى نظريّات الصدق لأنّه صرّح بأنه في «الصدق» يتبنّى نظريّة التطابق مع الواقع، لكنّه يعتقد في الوقت نفسه أنّنا سنواجه مشكلات معيّنة أثناء تعيين المصاديق إذ لا توجد علامة محدَّدة لبلوغ الواقع، والعلامات المذكورة في الفلسفة التقليدية كلّها هشّة ومدخولة[3]. من هنا فإنّ تأكيده على الترابط العام بين المعارف (والذي يُسمّى أحياناً النظريّة الجدولية للحقائق) يدلّ على أنه يلتزم نظريّة الانسجام في تشخيص المصاديق الكاذبة من الصادقة على الأقل.

بعد هذه المقدّمة نطرح في ما يلي جملة نقاط جديرة بالملاحظة حول هذه النظريّة:

3 ـ 1 ـ تتشكّل نظريّة الانسجام على أساس أنّ نظريّة التطابق مع الواقع تواجه تحدّيات معيّنة إما في تبيين الماهيّة، أو في

(1) **محمد حسين زاده، مباني المعرفة الدينيّة**، ص 115.

(2) Janartan, Dancy, An Introduction To Contemporary Epistemology, 1985, Black Wellm p. 112.

(3) **مجلة كيان**، العدد 40، ص 5 ـ 7.

الصدق، أو في اكتشاف المصاديق. والنتيجة هي أننا لا نبلغ الواقع على الإطلاق أو نبلغه بمقدار يسير جدّاً. وهنا يصرِّح **سروش** بأنّ علماء اليوم يسبحون في الظنون والشكوك أكثر من سباحتهم في اليقين، وقلّما يوجد حاليّاً علم يزعم اليقين المطلق[1]. لذلك يرى هؤلاء أنه ينبغي الخوض في الارتباط والانسجام الداخلي للقضايا بغضّ النظر عن ارتباطها بالخارج ونفس الأمر. وهذا لن يفضي سوى إلى اليأس من الواقع والنـزوع نحو المثالية، وبالتالي الاستسلام لضرب من ضروب النـزعة التشكيكيّة[2].

3 ـ 2 ـ من استحقاقات ونتائج مثل هذه النظرة أن يكون الصدق ذا مراتب، فلو نظرنا إلى قضيّة على أنّها عنصر من منظومة منسجمة، لرأينا أنّه كلّما ازداد انسجام هذه المنظومة تكرَّس صدقُ ذلك العنصر، وإذا انخفض مستوى انسجام هذه المنظومة قلَّ صدق العنصر المومأ إليه، فتظهر بذلك مراتب للكذب[3].

ولو أردنا العودة إلى بحث المعرفة الدينيّة لاستنتجنا أنّها ـ من وجهة نظر **سروش** ـ أصدق من معرفة دينيّة أخرى في حال تطابقت أكثر منها مع سائر معارف عصرها. هذا في حين يشدد على أنّ القضيّة إما أن تكون صادقة أو كاذبة، ولا تتقبّل التشكيك في الصدق[4].

3 ـ 3 ـ يمكن افتراض مجموعة من المعتقدات والقضايا

---

(1) **العلمانية، التراث والعلمانية**، ص 69.

(2) **محمد تقي فعالي، مدخل إلى علم المعرفة الدينيّة والمعاصر**، الطبعة الثانية، قم، نشر معارف، 20م، ص 190 ـ 191.

(3) المصدر نفسه، ص 194.

(4) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 118.

والأحداث والوقائع منسجمة ومترابطة الأجزاء من كلّ النواحي لكنها برمّتها أسطوريّة وكاذبة[1].

3 ـ 4 ـ المأخذة الآخر يطرحه **ريشر** (Rescher) حين يكتب:

حينما تضيفون معلومة جديدة إلى منظومة معلوماتكم وتجدونها غير منسجمة مع معلوماتكم الأخرى، فهل ستشطبون على هذا الوافد الجديد بسبب عدم انسجامه؟ عندئذٍ ستصابون بالجمود على معلوماتكم السابقة، وتتجاهلون حركيّة العلم. وإذا تخلّيتم عن بعض معلوماتكم السابقة بدافع عدم الانسجام المذكور، حينئذٍ يطرح السؤال: لماذا ألغيتم هذه المعلومة أو هذه المجموعة من المعلومات من بين منظومة معلوماتكم المتعارضة الكبيرة. ما هو مبرِّر هذا الترجيح[2]؟

نخلص من مجموعة النقود المذكورة في هذا القسم إلى أنّ ترابط المعارف مقبول بالجملة فقط، أما ادعاء الترابط العام بين المعارف فلا سبيل إلى قبوله. كذلك فإنّ ادعاء أنّ التعارض بين العلم والفلسفة أو العلم والدين، و... مؤشّر على الترابط والانسجام بين المعارف، لا يثبتُ إلا ترابطاً في الجملة بين المعارف، لذلك لم يكن العلم والدين أو العلم والفلسفة يؤيّدان أو يعارضان بعضهما البعض في كلّ القضايا.

والأنماط المختلفة التي يطرحها **سروش** للعلاقة بين العلوم جديرة كلّها بالتدبّر والنقد مما لا يستوعبه مجال الكتاب[3].

---

(1) **محمد تقي فعالي، مدخل إلى الهمنوطيقا** 197، الإشكال المذكور لبرتراند راسل.

(2) المصدر نفسه.

(3) لدراسة تفصيليّة حول هذا الموضوع انظر: **مصطفى ملكيان**، ص 8 ـ 11؛ كذلك **أحمد واعظي**، ص 45، 51.

نقد الركن السادس:

1 ـ بشأن ملابسات تأثرّ فهم النصوص الدينيّة بالمعارف غير الدينيّة، ينبغي التمييز بين صرف الأدوات، والعوامل المؤثّرة على محتوى النصوص الدينيّة. ويمكن القول إنّ بعض المعارف «الخارجيّة» ليس لها سوى دور الأداة والوسيلة في فهم محتوى النصوص، ولا تساهم بحال من الأحوال في تشكيل هذا المحتوى. وللتمثيل يمكن الإشارة إلى قواعد المنطق والأصول والقواعد العقلائيّة للتكلّم والتفاهم. علم الرجال، وعلم أصول الفقه، وعلم الحديث، وقواعد الصرف والنحو العربي كلّها من العلوم الأداتيّة التي تستخدم كوسيلة لإصابة المعرفة الدينيّة، ولا يتسنّى القبض على فحوى النص من دونها[1].

وعليه، فإنّ العالم الذي يقارب النصوص الدينيّة يحتاج إلى مثل هذه القبليّات، وليس المُراد من تفريغ الذهن أن نتجه صوب النص ونحن غير مسلحين بهذه الأدوات والمباني والقبليّات، إنّما المقصود هو تفريغ الذهن من الأحكام المسبقة التي تصوغ محتوى النص حسب رأي المفسِّر الخاص. والتفسير بالرأي الذميم[2] هو فرض هذه الأحكام المسبقة على القرآن، وإلّا هل يمكن مواجهة النصوص بذهن فارغ؟ يلوح أنّ **الدكتور سروش** أغفل ـ عالماً ـ الفرق بين الأحكام المسبقة والعلوم الأداتيّة.

---

(1) **أحمد واعظي، مدخل إلى الهمنوطيقا** ص 59 ـ 60.

(2) يصف **الإمام علي بن أبي طالب في نهج البلاغة** المفسِّرَ الحق بقوله:
«يعطِفُ الرأي على القرآن إذا عطفوا القرآن على الرأي» **نهج البلاغة**، الخطبة 138.

2 ـ فكرة أنّ العلوم العصريّة تطرح على الشريعة أسئلة معيّنة فكرة صائبة تماماً، ولكن، **أولاً**: ليست جميع المعارف البشريّة تطرح أسئلة على الشريعة، **وثانياً**: الأسئلة لا تحدّد مضمون الإجابات إنّما تفتح آفاق البحث والتحقيق وحسب، وتعدّ طريقاً سالكاً لرفع النقاب عن وجه الشريعة.

من الضروري القول إنّه صحيح في الجملة اعتبار أنّ على الفهم الدينيّ التلاؤم مع العلوم العصريّة، إذ لا بد من أن **سروش** يعترف بعدم ضرورة أن تنسجم معرفتنا الدينيّة مع علوم العصر كافة بما في ذلك الفرضيّات والنظريّات الظنيّة التي قد تتضارب وتتناقض في ما بينها أحياناً. نعم، المعارف العلميّة والفلسفيّة القطعيّة اليقينيّة، وحيث أنّها جزء من الحقيقة، ينبغي أن لا تتعارض مع المعرفة الدينيّة. بيد إنّ الادّعاء القائل إنّ المعارف الدينيّة متأثّرة بعلوم العصر ومُستقاة منها مما لا يمكن المنافحة عنه عموماً، فعلم الوجود وعلم الطبيعة اللذان يظهران في إطار الفلسفة والعلم بوسعهما ممارسة دور مشروع ومنهجيّ في فهم النصوص الدينيّة شريطة أن يكونا ـ فضلاً عن تمتّعهما بصفة القطع واليقين ـ ذا صلة بمحتوى النص ومُرام المتكلّم. وبالتالي، فكرة أنّ المعرفة الدينيّة كلُّها مستهلِكة وتابعة للعلوم البشريّة، صائبةٌ في حال اعتبرنا الشريعة صامتة، وألفاظ النصوص الدينيّة خالية من المعنى. ولقد أثبتنا افتقار هذا الادّعاء للأدلّة في الصفحات السابقة. ومن المفيد الإشارة إلى أنّ ألفاظ النصوص الدينيّة حُبلى بمعانٍ معيّنة، وتوضيبها وطريقة رصفها الخاصة تُنبّىء عن المضامين والمفاهيم التي رمى إليها المؤلّف. طبعاً لا يتسنّى استخراج هذه المضامين من دون معونة المعارف الخارجيّة، بيد أنّ هذا لا يعني الحالة الاستهلاكية الصرفة **.الدكتور سروش** نفسه يشتكي في إحدى كتاباته من النظرة المقلوبة والمستعارة من المدارس

الأخرى للقرآن الكريم[1]. ولا مِراء أنّ ما قصده في سطوره تلك هو هذه النـزعة الاستهلاكية المطلقة.

ومن البديهي أنّ المعارف الدينيّة إلى جانب استقائها من بعض المعارف غير الدينيّة، تمارس دور المُنتج لبعض المعارف غير الدينيّة[2].

3 ـ الوجه الرابع لعصريّة المعرفة الدينيّة القائل إنّ التجربة الدينيّة عارية ولا شكل لها، والثوب الذي يخلع عليها هو الثوب العصريّ، لا يقترن بالصواب هو الآخر، إذ:

3 ـ 1 ـ فضلاً عن خطأ اختزال الوحي إلى تجربة دينيّة، وحتى لو افترضنا صحّة ذلك، فإنّ الرسول يجب أن يُشِرك دوماً مقبولات عصره في ميادين علم الوجود وعلم الإنسان في تشكيل الآيات، والحال أنّ بعض الآيات القرآنيّة لا يُشَكُّ في عدم تناسقها مع مفروضات عصره، ومن ذلك: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾[3]. في علم الفلك الذي كان على عهد **الرسول الأكرم** ساد الاعتقاد بسكون الأرض، لذا فإنّ الإخبار عند حركة الجبال لا يمكن أن يُصدِّق المسلّمات العلميّة يومذاك.

3 ـ 2 ـ كما أسلفنا في الفصل الثاني (قسم الخاتميّة)، ليس ثمة أساساً تجربة عارية وخالية من التفسير، ولا يُتاح اجتياز البون بين التجربة والإدراك من دون واسطة ذهنيّة.

4 ـ فكرة أنّ «المعرفة الدينيّة نسبيّة، وهذا غير نسبيّة الحقيقة»، تردّ عليها جملة إشكالات:

---

(1) **العلم والقِيَم**، ص 316.

(2) **أحمد واعظي، مدخل إلى الهمنوطيقا** ص 61.

(3) سورة النمل: الآية 88.

4 ـ 1 ـ يتجنّب **الدكتور سروش** موافقة نسبية الحقيقة في الوقت الذي نراه يصرِّح في موطن ما:

> **العقلانيّة كانت ذات يوم بمعزل عن النسبية، وقد أضحت اليوم نسبية**[1].

كلما ألمحنا في الفصل الثاني (**قسم ماهيّة العقلانيّة**) ينحاز **الدكتور سروش** لرؤية متطرِّفة في العقلانيّة النقديّة تتغيّر وفقاً لها بديهيّاتنا ويقينيّاتنا في كلّ عصر:

> **لكلّ عصر عقلانيّته الخاصة التي يراها أكيدةً ومقبولةً ولا تقبل النقاش. الإنسان في كلّ عهد ينظر لعقلانيّة وبديهيّات العهود الأخرى من منظار عقلانيّة وبديهيّات عصره**[2].

4 ـ 2 ـ تعميق الفهم والانتقال من السطح إلى العمق ما هو إلّا أحد أنحاء الارتباط والتحوّل في القضايا، والتي تناولها **سروش** بالبحث. بعض صنوف الارتباط ذات صبغة إثباتيّة ـ دحضيّة، أو تأييديّة ـ تضعيفيّة، ولا تمارس بالضرورة دوراً في تعميق الفهم[3]. ثانياً القول إنّ بعض الفهوم تبقى ثابتة يناقض غيره من أقوال **سروش**، فهو يصرِّح في موضع آخر بأنّ فهمنا لكلّ شيء يتحوّل باستمرار مشدِّداً على عموم هذا التحوّل واستعصائه على الاستثناءات إلى درجة أنّه يشمل حتى فهمنا للبديهيّات[4].

4 ـ 3 ـ ادّعاء **سروش** أنّ نزعة الشكّ جارية في العلوم الحقيقية والخبريّة، لكنها غير سارية على كشف النقاب عن معاني النصوص،

---

(1) **أرحب من الإيديولوجيا**، ص 236.

(2) مجلة **آفتاب**، العدد 13، ص 52.

(3) **صادق لاريجاني**، ص 179.

(4) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 116.

هو الآخر ادّعاء مدخول لا دليل عليه. وكأنَّ صاحب القبض والبسط لا يرى تقريرات كتّاب الوحي من جملة العلوم الخبريّة[1]. وقد كان من المناسب أن يسوق لنا ولو دليلاً واحداً على مدّعاه هذا ليبيّن لنا ما الذي يعوز القضايا الدينيّة مقارنةً بالقضايا الفلسفيّة والعلميّة حتى يُقصيها عن ميزة الكشف عن الواقع. هذا في حين أنّه يرى في موضع آخر أنّ الدين والعرفان إلى جانب العلم والفلسفة، أسلوبان مناسبان للمعرفة[2].

4 ـ 4 ـ يؤكّد صاحب نظريّة القبض والبسط على الفهم المنهجي المتقن للنصوص الدينيّة، وتُعدُّ هذه نقطة قوة في البحث الحالي، غير أنّ مُراده من الفهم المنهجي ينتابه الغموض أحياناً والتناقض في أحيان أخرى. على **سروش** أن يوضح بدقّة ما هي المعايير والآليات لمثل هذا الفهم؟ لقد أورد في موضع ما ـ إيضاحاً للفهم المتقن المنضبط ـ أنّ الفهم يجب أن ينطلق من منطلق التدبّر والخضوع للموازين والعودة إلى المصادر الحقيقية[3]. وجليّ طبعاً أن هذا الملاك غامض وعائم، إذ حتى المذاهب الانتقائية في العقود الأخيرة حشدت كتبها وإصداراتها بالآيات القرآنية وخطب **نهج البلاغة**[4]. وفي موضع آخر يرى **سروش** أن الفهم المنهجي المنضبط هو الذي يتّبع القواعد المستساغة لدى علماء الحقل العلمي المنظور[5]. لكنّه لا يبدي التزاماً بهذا المعيار في موضع آخر. نقرأ معاً قوله:

---

(1) **مجيد محمدي**، ص 359.

(2) **مجلة كيهان فرهنگي**، السنة الثالثة، العدد 2، أيار 1986 م، ص 35.

(3) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 197.

(4) **صادق لاريجاني**، ص 23.

(5) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 342.

لنفترض أن شخصاً أخطأ في اعتبار الميكروب شيطاناً، أو في تفسير مسّ الشيطان وظهور الصرع، وبنى رأيه التفسيري هذا على فكرة خاطئة، ولكن أليست الأخطاء جزءاً من العلم؟ ... يكفي أن يكون الخطأ منهجيّاً حتى يعد جزءاً من هيكليّة العلم[1].

السؤال الأساسي هو إذا كان اعتبار الميكروب شيطاناً (من دون أيّة وثيقة من الآيات والروايات بل مع وجود الكثير من الوثائق في الاتجاه المعاكس) فهماً منهجيّاً منضبطاً، إذن ما هو الفهم غير المنهجي وغير المنضبط؟ ما هي الحالات التي يُخرِجها **سروش** من دائرة البحث بقيده هذا[2]؟

نقد الركن السابع:

غنيّ عن القول إنّ اللّازمة التي يحتاجها هذا الركن ـ مضافاً إلى قبليّة نظريّة القبض والبسط القائلة إن المراد من المعرفة في هذا البحث هو المعرفة المشاعة وليس القضايا واحدةً واحدةً ـ هذه اللّازمة هي البحث عن مصدر أيّ تحوّل تشهده المعرفة الدينيّة في تحوّلات تشهدها المعارف الأخرى العامّة، والحقليّة، والمشاعة، لكنّنا نلاحظ بجلاء أنّ المعرفة الدينيّة قد تشهد تحوّلاً لا يرجع إلى تغيّر في حقل معرفيّ آخر، إنّما اختلف العلماء في بعض المعارف العباراتية ليس إلّا.

المثال البارز لهذا المدّعى هو اختلاف الفتاوى. أحياناً يقود الاختلاف في المباني الأصوليّة فقيهين إلى تصوريّن متفاوتين، وأحياناً تتباين المباني الرجالية للفقهاء، بل ويحدث أن يعتقد فقيهان

(1) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 393 ـ 394.

(2) **صادق لاريجاني**، ص 25.

بمبانٍ رجالية واحدة لكنهما يختلفان في تشخيص المصاديق. قد يعتبر أحد الفقهاء راوية من الروّاة ثقة ولا يراه فقيه آخر ثقةً، وبذا ستكون روايته مقبولة لدى الأوّل ومرفوضة لدى الثاني، ما يفضي إلى اختلاف فتاواهما. إذن، يمكن أن يحدث تحوّل في المعرفة الدينيّة من دون حصول تحوّل في المعرفة المشاعة العامة.

نقد الركن الثامن:

1 ـ ركن التوصيات هو في الواقع الركن الذي يشتمل على ثمار ونتائج القبول بنظريّة القبض والبسط (التعاليم التي يفرزها طورا التوصيفات والتبيينات) حيث يُصار إلى نصيحة كلّ علماء الدين بعصرنة فهمهم للدين. فلا مراء أنّ تصوّرات العلماء الذين يتعاطون مع النصوص الدينيّة من دون اطّلاع على العلوم التجريبيّة، والإنسانيّة، والفلسفيّة لعصرهم، ستبقى منقوصة وغير جديرة بالاهتمام[1]. وحيث إنّ أركان التوصيفات والتبيينات واجهت جميعها مآخذ وإشكالات ذكرناها في الصفحات السابقة، إذن لن يعود هذا الركن أيضاً ناهضاً ومنيعاً حيال النقد[2].

2 ـ البحث والتحقيق عمليّة عقلائيّة. وليس من المعقول أن ينفق الإنسان عمره في شؤون ترتبط بحقله الدراسيّ وفق احتمال غير عُقلائيّ. مجرّد احتمال وجود العلاقات في عالم الواقع لا يكفي لعمليّة البحث والتحقيق. ليست القضيّة هنا قضيّة إمكانيّة الارتباط أو استحالته، إنّما هي قضيّة عقلائيّة البحث ولا عقلائيّته. وهنا يكتب **سروش**:

(1) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 197.

(2) **أحمد واعظي، مدخل إلى علم الهرمنوطيقا**، ص 15.

ظهور النظريّات العلميّة الجديدة يترك تأثيره غير المباشر على فهم حكم الشكّ في ركعات الصلاة[1].

على هذا الأساس، ينبغي بالطبع توصية المجتهدين كافة أن يتخصّصوا أولاً في العلوم التجريبية والإنسانية، ثم يبادروا للاجتهاد كي يبدو فهمُهم الدينيّ فهماً عصريّاً!

من وجهة نظر **الدكتور سروش** قد تكون ثمة صلة بين فيزياء الضوء الكميّة (الكوانتوميّة) والاجتهاد، ويقع اكتشاف هذه الصلة على عاتق المجتهد[2]!

1 ـ 6 ـ قابليّة نظريّة «التكامل» للدحض

يعتقد **سروش** أنّ نظريّته هذه قابلة للدحض، وقد دلّنا هو على طريقة دحضها، لكنّه يؤكّد أنّ دحضاً لم يطلها لحدّ الآن.

ثمة هنا ثلاث نقاط ضروريّة للتأمّل:

أولاً: ما فائدة القابليّة للدحض في نظريّة القبض والبسط التي تدّعي أنّ لها براهينها؟ على افتراض أنّها لا تقبل الدحض (ككثير من القضايا الفلسفيّة ذات البراهين والتي لا تقبل الدحض) فما النقص الذي سيعتَوِرها[3]؟

ثانياً: هذه النظريّة من حيث ادّعاؤها الربط المنطقيّ والإبستيمولوجي لا تقبل الدحض، وسيكون ملاكها البرهان فقط. يصرّح **الدكتور سروش** نفسه بأنّ «الربط أمر معقول وليس

---

(1) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 543.

(2) المصدر نفسه، ص 521 ـ 522.

(3) **محمد فنائي أشكوري**، **علم المعرفة الديني**، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات برك، 1995 م، ص 81.

محسوساً»[1]، لذلك لن يستطيع إثبات عدم إمكانيّة الربط بحُجّة عدم مشاهدته[2]. وهو يكتب في موضع آخر:

لدحض ذلك الادعاء لا يمكن الاستعانة بنماذج غير مشهودةِ الربط، إنّما يجب إثبات تعذّر أي ربطٍ في تلك النماذج. وهذا ما لم يقم به المنكرون، وهل بوسعهم القيام به[3]؟

إذا كان الربط أمراً معقولاً وليس بمحسوس، وعدم مشاهدته لا يعدُّ دليلاً على عدم وجوده، ولا يمكن إثبات عدم إمكانيّة الربط، فكيف يتسنّى إذن القول إنّها قابلة للدحض؟ أليست هذه السمات التي تُذكر هي بالتحديد سمات القضايا الفلسفيّة والميتافيزيقيّة[4]؟

بديهيّ أنّ المُراد من مبدأ القابليّة للدحض هو القابليّة للدحض التجريبي، وهو حسب رأي **بوبر**[5] وصاحب نظريّة «القبض والبسط» الوجه المميز بين العلم والميتافيزيقيا، وإلّا فالقابليّة للدحض العقلي والبرهاني ليس ملاكاً لشيء ولا سبباً من أسباب كمال ذلك الشيء[6].

---

(1) **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 310.

(2) المصدر نفسه، ص 371.

(3) المصدر نفسه، ص 375 ـ 376.

(4) **محمد فنائي أشكوري**، ص 82.

(5) **كارل ريموند بوبر**، **منطق الكشف العلمي**، ترجمة إلى الفارسيّة **حسين كمالي**، طهران، شركت انتشارات علمي وفرهنكي، 1991 م، الصفحات 10، 105، 110؛ وانظر أيضاً: **الاحتمالات والدحوض**، ترجمه إلى الفارسية **أحمد آرام**، طهران، شركت سهامي انتشار، 1984 م، ص 319 وص 321. وانظر أيضاً: **فريدريك كابلستون**، **الفلسفة المعاصرة**، ترجمة إلى الفارسيّة **الدكتور أصغر حلبي**، كتابفروشي زوار، 1982 م، ص 24 ـ 25.

(6) **محمد فنائي أشكوري**، ص 83.

ثالثاً: ليس شططاً القول إنّ هذه النظريّة مدحوضة فعلاً، إذ يتسنّى إثبات وجود معارف وقضايا لا صلة لها إطلاقاً بمعارف وقضايا معيّنة أخرى. ومثال ذلك الاستنتاجات الرياضيّة وقواعد المنطق، والقضايا الأوليّة، والبديهيّات العقليّة نظير «مبدأ عدم اجتماع النقيضين» الذي لا يتأثّر إطلاقاً بالتحوّلات في علم الأحياء أو الكيمياء. ولأنّ نظريّة التحوّل العام والدائمي للمعارف تزعم الشمول والعموم، فهي إذن غير ممكنة الإثبات حتى بمئات الحالات المعاضِدة، لكنها ممكنة النقض بحالة معارضة واحدة.

وادّعاء **الدكتور سروش** حين يقول ردّاً على حالات النقض هذه: «ينبغي في تلك الحالات إثبات تعذّر كلّ أشكال الارتباط، ولا يكفي مجرّد عدم مشاهدة الارتباط» ادّعاء غير صائب، إذ إنّه يدعي في نظريّته «وجود الارتباط» بين المعارف البشريّة، وليس «إمكان الارتباط». لو كان قد ادعى في نظريّته إمكانيّة الارتباط لوجب على ناقده ذكر حالات تستحيل فيها الصلة بين قضيّتين، ولا يمكن الربط بينهما، ولكن حين تؤكّد الفرضيّة وجود علاقة بين جميع المعارف عندئذ، سيتحقّق دحضها بعدم العثور على العلاقة (الارتباط) وليس بعدم إمكانيّة العلاقة[1].

2 ـ عمليّة فهم النصوص

دأب العلماء والمفكّرون الدينيّون على استخلاص معارف الدين واكتشاف مُراد الله في المواضيع المختلفة وإشاعته. ومع أنّهم اختلفوا أحياناً في استنباط الدين وفهمه إلّا أن هذه النزاعات كانت غالباً

(1) **أحمد واعظي**، ص 57.

بسبب مناهج جزئيّة في فهم الدين، ولم يكن هناك تباين في مبانيهم ورؤاهم الأساسيّة.

الوعي الدارج والمألوف للنصوص الدينيّة له عناصره وبُناه التحتية[1] التي نذكرها في ما يلي:

أ ـ المفسِّر يتحرّى معنى النص، ومعنى أيّ نص هو مقصود المتكلِّم أو المؤلّف الذي استخدم جملاً وعبارات معيّنة لنقله. إذن، لكلّ نصّ معناه المحدّد والنهائي وهو المراد الجادّ لصاحب النص.

ب ـ بلوغ الهدف المذكور ميسور عن طريق الأسلوب المألوف والعقلائي لفهم النصوص. في هذا الأسلوب يُعدُّ الظهور اللفظي للنص جسر الوصول للمُراد الجاد والمعنى المقصود. دلالة الألفاظ على المعاني تتبع الوضع اللّغوي والأصول والقواعد العقلائيّة للتحاور والتفهّم والتفاهم، وهي ضوابط وأصول ممكنة التشخيص والتدوين.

ج ـ في عمليّة تفسير النص، ينشد المفسِّر الوصول إلى فهم معتَبَر للنص عبر تفسير منهجيّ ومنضبط يراعي الأصول والقواعد العقلائيّة التي تسود التحاور. إذن، لا يطيق النص أيّ تفسير.

د ـ الفاصل الزمني بين عصر المفسِّر أو القارئ وعصر تكوين النص أو تدوينه، لا يحول دون وصول المفسِّر للمعنى المقصود والمراد الجاد للنصوص الدينيّة، فمضيّ الزمن لا

---

(1) للتفصيل انظر: المصدر نفسه، **مدخل إلى الهرمنوطيقا**، الطبعة الأولى، طهران، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي، 2001 م، ص 56 ـ 88.

يضع الظهور اللفظي للكلام في مواجهة المعنى المقصود من قبل المؤلّف.

هـ ـ الفهم علمٌ محوره النص والمؤلّف. لذا فإنّ إشراك أيّة حالة ذهنيّة وأحكام مسبقة في تشخيص محتوى النص ورسالته يضرُّ بعمليّة الفهم، لذلك فهو مرفوض وغير مبرَّر.

و ـ القراءة الدارجة للنص تتعارض بشدّة مع النسبيّة التفسيريّة وتعدّدية المؤوِّلين. والمُراد من تعدّدية المؤوِّلين هو عدم وجود معيار لتمييز الفهم الصائب من غير الصائب، فيكون أيّ فهم للنص مقبولاً ومُبرَّراً.

تعرَّضت قراءة النص التقليدية المستساغة لتحديات معينة من قبل الهرمنوطيقا الفلسفيّة بفروعها المختلفة. أثار هذا المنحى الفكريّ بحوثاً في مضمار تفسير النص تحدّت الكثير من الأصول المذكورة أعلاه. وفي ما يلي استعراض للخلفيّات الرئيسة لهذا التحدّي[1]:

1 ـ فهم النص حصيلة الامتزاج بين الأفق المعنائي[*] للمفسِّر والأفق المعنائيّ للنص. من هنا كان تدخّل ذهنيّة المفسِّر ليس بالأمر الذميم إنّما هو واقع لا مناصّ منه وشرط لحصول الفهم.

2 ـ الإدراك العينيّ للنص بمعنى إمكانيّة التوفّر على فهم مطابق للواقع عمليّة متعذِّرة، إذ تتدخّل لا جرم المعلومات القبلية للمفسِّر في أيّ تلقّي، وهذا أمر أنفسيّ داخليّ (سوبجكتيف)،

---

(1) **مدخل إلى الهرمنوطيقا**، ص 59.

• آثرنا استخدام كلمة «معنائي» على «معنوي» لاحتمال انصراف ذهن القارئ إلى النزعة المعنويّة والروحية ـ المترجم.

لذلك لن يكون ثمة معيار لفحص التفسير المعتبر من غير المعتبر.

4 ـ فهم النص عمليّة لا نهائية، ومن الممكن ظهور قراءات متعدّدة للنص من دون أية قيود أو حدود لهذا لا يتسنّى تعيين أيّ فهم ثابت وإدراك نهائيّ للنص.

5 ـ ليست الغاية من تفسير النص إدراك مُراد المؤلّف. وبتعبير آخر، فإنّ الفهم عمليّة محورها المفسِّر، وما المؤلِّف إلّا أحد قرّاء النص.

طبعاً ثمّة داخل الهرمنوطيقا الفلسفيّة مناحٍ ونزعات متعدّدة، لكن ما من شكّ في أنّ أفكار **غادامر** (Hans Georg Gadamer) الفيلسوف والمفكّر الألماني ذي الأصول البولنديّة كان لها تأثيرات هائلة في نموّ وتكامل هذا النمط من الهرمنوطيقا[1]. لقد شاعت هذه الأفكار بدايةً في أوروبا وأميركا، ثم لفتت انتباه بعض المجدّدين الدينيّين في العالم العربي نظير **نصر حامد أبو زيد**، واحتلّت بعد ذلك مكانتها لدى المستنيرين الدينيّين المعاصرين في بلادنا. مع أنّ **الدكتور مجتهد شبستري** لم يذكر في أعماله، ولا سيما كتابه «**الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**» اسم **غادامر**، لكنّه أدرج بلا مراء الأفكار الهرمنوطيقيّة **لغادامر** في كتاباته بشكلها وسياقها نفسه وعلى مستوى واسع. ولا يفوتنا القول طبعاً إنّه لم ينكر أساس هذا الاستلهام[2]. طبعاً هو جنح

---

(1) للتفصيل حول آراء **غادامر** انظر: **ريتشارد. ا. بالمر**، **علم الهرمنوطيقا**، ترجمه إلى الفارسيّة **محمد سعيد حنائي كاشاني**، الطبعة الأولى، طهران، نشر هرمس، 1998 م، ص 179 وص 240؛ وكذلك: **مدخل إلى الهرمنوطيقا**، الفصل الرابع.

(2) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 9.

إلى هذا المنحى قبل سنوات من ذلك. فقد كتب في مجلة «**الفكر الإسلاميّ**» التي صدرت في إيران بعد فترة وجيزة من انتصار الثورة[1]:

ليس فهمُ الوحي فهماً ثابتاً... أي لا توجد قواعد معيّنة وموازين ثابتة ومعادلات صارمة يتوفّر عليها الإنسان فيخرج فهم الجميع للوحي فهماً واحداً، ولا يكون هناك أيّ تفاوت في الإدراكات والفهوم... أفراد مختلفون باحتياجات مختلفة وعلوم ومعارف مختلفة يتصورون الوحي تصوّرات مختلفة[2].

ويواصل قوله:

أيدينا غير مقيّدة في الفهم، وهذا هو معنى أبديّة الإسلام[3].

وبعد سنوات نشر بحوث «العقل والدين» في مجلة «كيهان الثقافي» الشهرية وتحدث فيها عن بصمات العلوم البشريّة الجديدة في معرفة الدين وتفسيره واستنباط الأحكام وتطبيقها[4].

صدرت هذه البحوث قبل ثمانية أشهر تقريباً من نشر بحوث «القبض والبسط النظري للشريعة» بقلم الدكتور سروش وبنفس الهدف

---

(1) صدر العدد الأول من هذه المطبوعة الصادرة كلّ أسبوعين مرة في آب 1979 م واستمرت لـ 15 عدداً.

(2) **محمد مجتهد شبستري، احتياجات الإنسان وفهم الوحي**، مجلة انديشه اسلامي [الفكر الإسلامي]، العدد 7، تشرين الأول 1979 م ص 7.

(3) المصدر نفسه، ص 9، وكذلك ص 16.

(4) **محمد تقي سبحاني، قضيّة اسمها القراءة الرسميّة**، مجلة ژوهش وحوزه، العدد 6، ص 97.

تحديداً[1]. لذلك ينبغي هنا اعتبار شبستري سابقاً لسروش ومتقدماً عليه.

تناول شبستري قضيّة فهم النصوص في كتابه «الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة» بشكل أبرز، وقد أوضح وقرَّر أسلوب فهم النص في فصل من كتابه بعنوان «عمليّة فهم النصوص»[2]، ثم استعرض في الفصول الأخرى مقتضيات هذا الأسلوب في استنباط المعارف الدينيّة. وسوف نعالج نظريته نقديّاً في ثلاثة أقسام: المبادئ، والأركان، والمقتضيات.

2 ـ 1 ـ مبادئ نظريّة الهرمنوطيقا

تقوم هذه النظريّة على ثلاثة مبادئ:

1 ـ المبدأ الأوّل لنظريّة الدكتور شبستري هو أن قراءة واستماع النص أو الحديث حتى لو كانت مدلولات كلماته وجملاته معلومة لا يفصح عمّا يخفيه النص والحديث في داخله، ولا يُستطاع كشف وإذاعة هذا الأمر الخفي إلا بالتفسير[3].

يبتنى هذا المبدأ بحدّ ذاته على رؤيتين نقديّتين:[4]

أ ـ النص شيء غير معناه، ولا ينكشف للعلن أبداً.

ب ـ المعنى لا يمكن ـ على كلّ حال ـ أن ينفصل عن النص ويبقى أجنبياً غريباً عليه، وما النصّ إلّا أساس المعنى المقصود.

---

(1) صدر القسم الأول من بحوث الدين والعقل في أيلول 1987 م.

(2) نُشر هذا البحث قبل إدراجها في الكتاب أعلاه، في مجلة **نقد ونظر**، السنة الأولى، العدد 3 و4.

(3) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 13، وكذلك ص 23.

(4) المصدر نفسه، ص 15.

2 ـ يمكن عرض تفاسير متعدّدة لكلّ نص، ولكلّ نص وجوه متعدّدة، وفهم معنى النص ليس بالمسألة البديهيّة. التعاطي المبسَّط مع النص قد يوقعنا في خطأ القول إنّ تفسيراً بعينه هو التفسير الممكن الوحيد للنص[1].

3 ـ ينبغي تحرّي المعنى الصحيح للنص واختياره وتسويغه، واستبعاد التفاسير غير المناسبة والمعاني الخاطئة. من شأن هذا المبدأ أن يجتاز بنا حالة الشكّ والنسبية، ويحول دون تصوّر أنّ بوسع كلّ شخص تفسير وفهم النص كيفما طاب له[2].

وهنا يجدر السؤال عمّا إذا كانت هذه المبادئ الثلاثة منسجمة مع بعضها البعض أم متهافتة؟ والجواب هو أن هذه مسألة فيها نظر وجديرة بالتأمّل وسنتناولها في القسم النقديّ.

2 ـ 2 ـ نقود وآراء

1 ـ ليست جميع العبارات بحاجة إلى تفسير إذ ليس لكلّ نص معنى خفيّ. والصلة بين الألفاظ والمعاني تقتضي في أغلب الحالات أن يستطيع القارئ (المتلقّي) إدراك ظهور الألفاظ، ومن ثم تطبيق هذا الظهور على المراد الجاد للكاتب أو القائل. من جهة ثانية إذا كان النصّ لوحده أساس المعنى المقصود وليس منفصلاً أو غريباً عن المعنى، إذن كيف يكون النص غير معناه ولا يدلُّ تلقائيّاً على المعنى، ويحتاج بالضرورة إلى تفسير؟ مع أنّ **شبستري** نفسه يعترف بأنّ دلالة النص على المعنى ذات صلة بآلية قواعد الدلالة (semantic)

---

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة** ص 16.

(2) المصدر نفسه.

لكنّه يؤكّد في الوقت نفسه أنّ العامل الذي يجعل جهاز الدلالة مثمراً هو عمليّة التفسير، والمفسِّر هو الذي يجعل الدلالة ذات تأثير[1]. وهو لم يفصح عن النقص الذي تعانيه تلك الآلية بحيث لا يمكنها هي أن تكون ذات تأثير، وعن تأثير المفسّر في عمليّة دلالة اللفظ على المعنى؟

2 ـ فكرة أنّ كلّ نص له وجوه متعدّدة لذلك يمكن نحت تفاسير متعدّدة لكلّ نص، فكرةٌ عليها مآخذ هي الأخرى، إذ لا يمكن فهمها فهماً صحيحاً إلّا إذا كانت الألفاظ جائعة للمعاني، والمفسّر هو الذي يخلع عليها المعاني، وهذا ادّعاء رفضناه في القسم السابق.

والحقيقة أنّ **شبستري** يحذو حذو **غادامر** في اعتبار الأفق المعنائي للمفسِّر وأحكامه الذهنيّة المسبقة دخيلة في صياغة معنى النص، والحال أنّنا نعتقد أنّ النص يعبّر عن أفقه ومَدَياته، والغاية من التفسير هي السعي لإدراك هذا الأفق بعيداً عن التدخّلات الذهنية اللّامقبولة للمفسِّر. في المقابل، إنّ إناطة هذا الهدف بأحكام المفسِّر المسبقة لا يساعد هذا الهدف في شيء، وليس هذا وحسب بل ولا ينسجم مع عمليّة الفهم[2]. وفي القسم الآتي سنعاود مناقشة هذه المسألة.

3 ـ يقول شبستري في المبدأ الثالث إنه لا بد من تحرِّي المعنى الصحيح للنص والبحث عنه، وهذا ما يعصمنا من التشكيك والنسبية. هذا في حين أنه قال في المبدأ الثاني: إن التفسير ـ أيّ تفسير ـ يجب أن لا يُخال التفسير الممكن الوحيد للنص، فبالمقدور طرح عدة تفاسير للنص الواحد. طبقاً للمبدأ

---

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص15.

(2) **أحمد واعظي، مدخل إلى الهرمنوطيقا**، ص317.

الثاني ينبغي عدم التحدث عن فهم صحيح أو حتى فهم أفضل، وإنّما يمكن التحدث فقط عن فهوم مختلفة تتحرك كلها في سياق تفسير نص واحد. بينما يؤكد في المبدأ الثالث بصراحة أنه لا يمكن لأيٍّ كان فهم النص كيفما أراد وطاب له، بل ينبغي التفتيش عن المعنى الصحيح للنص. يلوح أن هذا التهافت جاء بسبب أن شبستري يتحيّز من ناحية لعناصر الهرمنوطيقا الفلسفيّة، ولا يريد من ناحية أخرى أن يتهم بالوقوع في هاوية التشكيك والنسبية كما يشير نفسه، لكنّه ينسى أن الهرمنوطيقا الفلسفيّة لا تفضي لسوى التشكيك المعرفي ونسبية التفسير. منهل هذه النسبية هو التشديد على تأثير الأفق المعنائي للمفسر وظروفه الذهنية في عمليّة الفهم. يتحقق الفهم حينما يحصل توافق بين المفسِّر والنص ويختلط أفقاهما المعنائيان. ومن البديهي أن هذا التركيب والامتزاج والتوافق ممكن الحصول دون أية حدود، وإذن، سيُصاب كل نص بكثرة المعاني وتعددية المؤوِّلين وسيكون علم فهم النصوص وتفسيرها عمليّة لا متناهية[1]. وفي القسم اللاحق **(أركان النظريّة)** سنفصِّل القول في هذه الموضوعة.

الواقع أنّ الإشكال الذي وقع فيه **الدكتور شبستري** هو أنه لم يحدِّد بشكل دقيق مبانيه النظريّة حول المعنى وفهم النص. فمن المهمّ جدّاً في فهم معنى النص أن نكون من المتحيّزين لمحوريّة المؤلّف والنص، أو من أتباع محورية المفسِّر. أفكاره المزدوجة تدلّ على تأرجحه بين تلكم الناحيتين[2]. أضف إلى ذلك، كيف يمكن عرض

---

(1) **أحمد واعظي، مدخل إلى الهرمنوطيقا**، ص 312.

(2) **عبد الله نصري، سرُّ النص**، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات آفتاب توسعة، 202 م، ص 261.

تفاسير عديدة لكلّ نص في حين يعترف هو بأنّ الجميع قد يفسّرون النص أحياناً بشكل واحد؟[1] أفلا يخرم هذا القول شمولية ادعائه؟

2 ـ 3 ـ أركان نظريّة الهرمنوطيقا

يعتقد **شبستري** أن لتفسير النصوص وفهمها خمسة مقومات وأركان رئيسة، هي:

1 ـ قبليّات المفسِّر والدور الهرمنوطيقي

ممّا لا شكّ فيه أنّ ظهور المعرفة الجديدة، سواء كانت من سنخ الفهم أم من سنخ التبيين، يقوم دوماً على فهوم ومعلومات مسبقة، ولا يمكن من دونها[2]. فالفهم يبتدئ دوماً بطرح الأسئلة، وطرح الأسئلة غير متاح من دون معلومات مسبقة أو قبليّات. وعلى من يسأل أن يعلم حول ماذا يسأل. وكمثال يذكر **شبستري** قبليّات المفسّر حول السؤال، وحول النص الذي يجري السؤال عنه، ومستوى قدرته على الإجابة، وتبنّي نظريّة لغويّة معيّنة حول معنائيّة[*] السؤال والإجابة[3].

يتحدث **شبستري** تبعاً **لهايدغر** (Heidegger) **وغادامر** عن نوع من الدور الهرمنوطيقي، فيكتب:

ما من نصّ يُفهم دفعةً واحدة من بدون مقدّمة، ومن دون السير من مرحلة إلى أخرى، واستكمال فهم المرحلة اللّاحقة والذهاب والإياب عدة مرات في المراحل

---

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 15.

(2) المصدر نفسه ص 17؛ كذلك: **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 45.

* اشتمال السؤال والإجابة على معنى وعدم خلوّهما من معنى.

(3) المصدر نفسه، ص 21.

المختلفة. ثمة دائماً معلومة مسبقة وفهم مسبق ينمو ويكبر عبر مراحل الفهم المختلفة، ويمثّل مقدمةً للفهم النهائي التالي[1].

ويكتب في موضع آخر:

يتحرّك المفسِّر برصيد القبليّات والمفروضات المسبقة حول حقيقة الدين ومَدَياته وتوقّعات البشر من النص، ويستنطق النص، ثم حينما يبلغ طور التشيُّع بالنص يعود إلى نفسه تارةً أخرى، ثم يرجع إلى النص برصيد أعلى هذه المرة، ويستمر هذا الذهاب والإياب، وقد يؤدّي النص الدينيّ في غمرة هذا الدور الهرمنوطيقي إلى تغيير قبليّات المفسِّر[2].

طبعاً ينوّه **شبستري** إلى أنّ المفسّر يجب أن لا يجعل قبليّاته «مركزاً لمعنى النص» فيحرِّف معنى النص، ويعتبر ذلك آفة من آفات فهم النص[3].

2 ـ الميول والتوقّعات توجِّه المفسِّر:

يتلقّى المفسِّر من النص الإجابات التي كان يتوقّع تلقّيها فقط. الميول والتوقّعات التي تدفع المفسِّر إلى استفهام النص وفهمه إنّما هي من مقدّمات فهم النص ومقوِّماته. ويرى **شبستري** أنّ من المؤكّد في علم التفسير أنّ فهم النص ميسور حينما يحدِّد مُراجِع النص أولاً توقّعاته من مراجعة النص، وما هي الأمور التي يعتقد أنّ ذلك النص يكفل طرحها[4].

---

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 20.

(2) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 46، وكذلك ص 378 ـ 379.

(3) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 22.

(4) **محمد مجتهد شبستري، ندوة حول مباني الاجتهاد**، مجلة نقد ونظر، العدد 1، ص 2 ـ، شتاء 1995 م.

وبخصوص هذا الركن نراه ينبّه إلى ضرورة أن لا يفرض المفسِّر ميوله ورغباته على ميول المؤلّف وصاحب النص. والواقع أنّ تطابق أو عدم تطابق رغبات المفسِّر والمؤلِّف عمليّة ضروريّة، لكنّ تشخيصها وضمانها ـ خصوصاً حينما يعود النص إلى أزمنة قديمة جدّاً ـ صعب للغاية، وهو يعتقد أنّ السبيل الوحيد للخلاص من ذلك هو «**الفن التفسيري**» للمفسِّر[1].

3 ـ استفهام التاريخ:

المُراد من استفهام التاريخ هو البحث حول ما قاله مبدع النص وأراد نقله وإيصاله إلى مخاطَبيه. ولأجل حصول ذلك على المفسِّر معرفة توقّعات المؤلّف وميوله، والظروف التي وضع فيها نصّه ودوّنه، وظروف مخاطبيه، والمعطيات اللّغويّة والإمكانات التعبيريّة لصاحب النص[2].

في هذا الإطار، يعتقد **شبستري** أنّ هذه العمليّات ممكنة عبر سلسلة من الأحكام والأساليب لم تتّضح لحدّ الآن بنحو مقنع ومُرْضٍ، لذلك يبقى خطر فرض الآراء والمعلومات على النص بدل تفسير النص قائماً[3].

4 ـ اكتشاف مركز معنى النص:

المُراد من «**مركز معنى النص**» هو الرؤية الرئيسيّة التي تدور حول محورها مضامين النص كافّة. وينبغي اكتشاف ومعرفة هذه الرؤية الرئيسة، وفهم النص كلّه على افتراض قيامه على تلك الرؤية.

---

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 24.

(2) **محمد مجتهد شبستري**، **النصوص الدينيّة والهرمنوطيقا**، مجلة **نقد ونظر**، العدد 2، ربيع 1995 م ص 133 ـ 134.

(3) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 26.

والمركز هو الذي يُتيح وحدة المعنى وتمامه، ويُسبغ الحياة والمعنى على أجزاء النص كافة. لا يتسنّى إكتشاف مركز المعنى بطريقة غير منهجيّة ومن دون معايير، وواضح أن أسلوب اكتشافه هو «استفهام التاريخ والسؤال منه والإصغاء له».

يوضّح **الدكتور شبستري** أنّ التحدّي الذي يواجه هذا الركن هو احتمال أن يفهم المفسّرون مركز معنى النص بأشكال متباينة متأثّرين بتجاربهم وأسئلتهم المتفاوتة. أما: ما هي السُّبُل للخروج من هذا التحدّي كي يفصح النص نفسُهُ عن مركز معناه بعيداً عن تلك التأثيرات؟ فهذا السؤال لا يوجد له لحد الآن جواب بيّن[1].

5 ـ ترجمة معنى النصّ للأفق التاريخيّ للمفسِّر

حين يعيش المفسِّر في أفق تاريخيّ مختلف عن الأفق التاريخي لمبدع النص، وحين تكون تجاربهما عن الذات وعن العالم متفاوتة (يعود تفاوت التجارب هذا إلى تاريخانيّة الحياة البشريّة)، في هذه الحال ينبغي بشكل من الأشكال ترجمة معنى النص للأفق التاريخيّ للمفسِّر[2]. بكلمة أخرى، لا يُفهم النص فهماً صحيحاً إلّا إذا وُضعت فكرته المركزيّة في علاقة مع العناصر والأسئلة الموجودة في أُفق تجربة المفسِّر ومخاطَبي المفسّر[3].

إلى ذلك، يشخِّص **شبستري** خطرين داهمين يتعلّقان بهذا الركن، هما:[4]

أ ـ على المفسِّر أن لا يطرح رسالة النص على متلقّي تفسيره

---

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 27.

(2) المصدر نفسه، ص 28.

(3) مجلة **نقد ونظر**، العدد 2، ص 134.

(4) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 28 ـ 29.

بحفظ شكل ذلك النص الذي لم يعد مفهوماً لدى هؤلاء المتلّقين.

ب ـ على المفسِّر أن لا يستعيض عن استنطاق النص وطرحه داخل الأفق التاريخي المعاصر بالحصول على تعضيدات وتأييدات من النص لأسئلته وقبليّاته، ومطابقة النص معها. إذن، ينبغي للمفسِّر أن يجعل قبليّاته مقدّمة وبوصلة لفهم النص، لكنّه يجب أن لا يطبِّق النص على تلك القبليّات.

لقد أدرك **شبستري** أن هذا الأسلوب يسلبنا إمكانيّة فهم النص فهماً واضحاً حاسماً، لكنّه يقول: إنّ هذا الأمر ينبغي أن لا يُفزعنا، فقد اعترف السلف أيضاً بأنّ الدليل اللّفظي له دلالة ظنّية[1].

وفي نهاية المطاف يخلص إلى نتيجة حاسمة:

فهم النصوص منوط مائة بالمائة بصحة قبليّات المفسِّر وميوله وتوقّعاته[2].

على هذا الأساس، من مهمّة المفسِّر أن يعمد أولاً إلى تنقيح قبليّاته وميوله وتوقّعاته بمنتهى الدقة، ويعرضها على تقييمات الآخرين، ويتقبّل نقودهم لتصحيحها وتنقيحها بكلّ رحابة صدر.

2 ـ 4 ـ نقود وآراء

نقد الركن الأوّل:

الرأي القائل إنّ الفهم يبتدئ دائماً بالسؤال من أركان نظريّة الهرمنوطيقا لدى **غادامر**، فهو يعتقد أنّ الفهم كالحوار تسوده جدليّة

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 31.

(2) المصد نفسه.

(3) **أحمد واعظي، مدخل إلى الهرمنوطيقا**، ص 314 ـ 315.

السؤال والجواب[1]. السؤال يبتدئ من المفسِّر، وبطرح الأسئلة يبدأ الموضوع والنص بالكلام. التعاطي بين السؤال والجواب ينبغي أن ينظَّم بحيث يُسمح للنص أو العملِ بالكلام. فهمُ أيّ نتاج أو عمل إنّما هو دخول في حوار ومناقشة[2].

هذا المبنى جدير بالنظر من وجوه عدة:

1 ـ إنّ تشبيه قراءة النص بحوار حقيقيّ بين شخصين بعيدٌ عن الواقع تماماً، والأغرب من ذلك تشبيهها بالأسئلة والأجوبة. ولو نظرنا إلى العلاقة بين الكاتب والقارئ (المفسِّر) لوجدنا أنّ الأول لا يجيب الثاني. فالقارئ غائب أثناء كتابة النص، والكاتب غائب أثناء قراءة النص. طبعاً بمستطاعنا التحدّث عن استنطاق النص، لكن الأسئلة والأجوبة بين الجانبين، وأن يسأل النصُّ القارئ وأفقَهُ المعنائي، أمور غير مقبولة[3].

2 ـ التشديد على أنّ، الفهم يبدأ بالسؤال، ولا يمكن حصول فهم من دون أسئلة، هو ادّعاء لا دليل عليه. لا شكّ في أنّ من مهمات المفسِّر «استنطاق النص» وطرح الأسئلة عليه، لكن أن تكون عمليّة الفهم منوطةً دوماً وفي كلّ الأحوال بطرح الأسئلة، فهذا ادّعاء بخلاف الواقع. وبتعبير آخر: إمكانيّة طرح الأسئلة على النص واقع لا سبيل لإنكاره، إلّا أنّ حصر عمليّة الفهم بالأسئلة، والافتاء بعدم إمكانيته من دون أسئلة، فكرة غير مقبولة. حينما يفتح الشخص صفحة من كتاب أو مجلّة لا على التعيين فإنّ استيعاب ما يرد فيها لا يتوقف إطلاقاً على طرح الأسئلة على النص، ففهم معنى الجُمل

---

(1) **أحمد واعظي، مدخل إلى علم الهرمنوطيقا**، ص 266.

(2) المصدر نفسه، ص 315.

يتوقّف على معرفة لغة النصّ وليس طرح الأسئلة. طبعاً، بعد استيعاب مضامين النص قد تُطرح أسئلة معيّنة عليه[1].

نقد الركن الثاني:

هل التوقّعات من النص هي حقّاً ما يجعل فهم النص ممكناً، بحيث لن يحصل من دونها أيّ فهم للنص؟ لنفترض شخصاً يريد أخذ كتاب من مكتبة مبعثرة بلا تعيين ومن دون أية سابقة ذهنية. مثل هذا الشخص لا يتوقّع أيّ شيء من نص الكتاب، أو يمكن على الأقل أن لا يحمل مثل هذا التوقّع. حينما يفتح الكتاب سيجده كتاباً فلسفياً يتناول حياة **أرسطو** وأفكاره. هل مثل هذا الشخص، ولأنّه لم يكن صاحب توقّعات معيّنة من النص، لن يستطيع فهم أن هذا الكتاب عن **أرسطو** وحياته وآثاره؟

لنفترض، أبعد من ذلك، أن كتاباً لفيلسوف من الفلاسفة وقع في أيدينا، وتوقّعنا من نصّه أيضاً أن يدرس القضايا الفلسفيّة، لكنّنا نشاهد خلافاً لتوقّعنا تماماً أنه كتاب قصة أو رواية. واضح أن كلا الافتراضين ممكن. إذن، سيكون ذلك الادّعاء العام القائل بتعذّر فهم النص من دون وجود توقّع معيّن منه، ادعاءً لا دليل عليه[2].

النص وألفاظه ومعانيه ليست تابعة لذهنيّات القارئ، إنّما لها حياتها العينيّة المستقلّة. مدلولات الألفاظ أمر يعود إلى العقود بين أفراد المجتمع وفهم النص منوط بهذه العقود ولا يتطلب أكثر من ذلك[3].

---

(1) **أحمد واعظي، مدخل إلى علم الهرمنوطيقا** ص 316.

(2) **صادق لاريجاني، تأمّلات على هامش الندوة**، مجلة **نقد ونظر**، العدد 2، ص 51.

(3) المصدر نفسه، ص 52.

ولا ريب في أنّ تنويه **شبستري** بأنّ المفسِّر يجب أن لا يفرض ميوله على ميول المؤلّف وصاحب النص، هو اعترافٌ منه بإمكانيّة تحقّق الفهم من دون حاجة إلى تصوّرات المفسِّر وتوقّعاته المسبقة. يتصوّر كاتب السطور أن **الدكتور شبستري** نفسه نقد الركن الثاني نقداً جيداً في موضع آخر من كتابه «**الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**»، حين كتب:

الأسلوب الذي يكيّف فيه الإنسان الكتابَ والسنّة مع مقبولاته وتوقّعاته أو حاجاته المسبقة، ويطالع الكتاب والسنّة لأجل استنتاجها، هو أسلوب خاطئ. وأن يحدِّد الإنسان مسبقاً احتياجات البشر ثم يتّجه نحو القرآن والسنّة متوقِّعاً أن يلبّيا هذه الاحتياجات فقط، هو أيضاً أسلوب خاطئ، ومن يستخدمه إنّما يحصر محتوى الدين الإلهيّ والكتاب والسنّة في تلك الاحتياجات التي اكتشفها هو[1].

نلفت هنا إلى أنّ تهافت هذه العبارات مع مضامين الركن الثاني لا يحتاج إلى إيضاح فهو واضح جدّاً. إن هذا التهافت لهو شاهد آخر على قولنا بتأرجحه واضطرابه الفكريّ ما بين «محورية النص» و«محورية المفسِّر».

ولا يخلو من طرفة أن نشير إلى أنّ **شبستري** يقع في مغالطة في بعض عباراته. مثلاً يؤكد في الركن الثاني «إن هذا مبدأ مسلّم به أن فهم النص...». هذا المنحى في التعبير مصداق لمغالطة «يعرف كلُّ طفل في الابتدائية...». وتحدث هذه المغالطة حينما يرى الشخص أثناء النقاش أن كلامه صحيح ومطابق للواقع، وشيء يجب عدم

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 236.

الشكّ فيه، ويدّعي أنّ رأيه مما يعرفه أيّ إنسان مهما كانت معلوماته ومعارفه بسيطة، فيصمت الطرف الآخر تهرّباً من اتهامه بالجهل وقلّة المعلومات[1].

ويبدو عجيباً أيضاً أن **شبستري** يرى من الضروريّ تطابق ميول المفسّر والمؤلّف ـ وهو رأي صائب بالطبع ـ ويعتبر من جهة ثانية أن السبيل الوحيد لتشخيص ذلك هو الفن التفسيريّ للمفسّر. بعبارة أخرى: هو لا يذكر أيّة ضوابط ومعايير لتشخيص الانطباق، إنّما يميل تشخيصه إلى فن المفسّر وهو طبعاً شيء ذوقي لا ملاك له. أفلا يمهد هذا الأرضيةَ لنسبية الفهم؟

نقد الركنين الثالث والرابع:

مثلما كتب المؤلّف المحترم نفسه[2]، فإنّ قواعد وقوانين اللغة والتحاور التي سمّاها القدماء «قواعد التفسير»، مضافاً إلى كلّ مباحث الألفاظ في علم الأصول، تندرج كلّها في هذه المرحلة، وهذا يكفي لمعرفة أهميّة هذين الركنين ومكانتهما.

للأسف، يعتبر **شبستري** في نهاية المطاف هذه القواعد أحكاماً لم تتّضح لحدّ الآن المباحثُ والنقاشاتُ المتعلّقة بها[3]. والواقع أنّه بتصوّراته هذه ينفي فوائد ومبانيَ استخدام هذه القواعد، وهي أدوات فهم المعنى الذي يقصده مبدع النص. إنه بمنحاه هذا يعرض مرة أخرى تأرجحه وانزلاقه الفكريّ بين «محوريّة المؤلّف» و«محوريّة المفسّر»، إذ كما صرّح هو نفسه[4] فإنّ تلك الأحكام لا تزال مغلّفة

---

(1) للتفصيل حول هذه المغالطة انظر: **علي أصغر خندان**، **المنطق التطبيقي**، الطبعة الأولى، طهران وقم، انتشارات سمت وطه، 20م، ص 199.

(2) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 25.

(3) شدّد على هذه المسألة في الركنين الثالث والرابع.

(4) المصدر نفسه، ص 26.

بالغموض لأنّ الأسئلة أدناه لم تجد بعد إجاباتها المناسبة:

- هل بوسع المفسِّر تشكيل مثل هذه المعايير من دون تحيّز لواقعه وظروفه التاريخيّة الخاصة؟
- هل بالمستطاع الإصغاء إلى التاريخ بحيث ينطق النص نطقاً يعبِّر عمّا رمى إليه مبدع النص عيناً؟
- أليست ميول المفسِّر وتوقعاته في أفقه التاريخي عقبةً في طريقه؟

يُلاحظ بوضوح أنّ هذه الهموم دليل ضرب من الجنوح للهرمنوطيقا الفلسفيّة ومبدأه «محورية المفسِّر».

ونعتقد أنّ قواعد التفسير تشكّلت على أساس المبادئ والأصول العقلائيّة للحوار، وهي مبادئ مشتركة بين الأذهان، وبوسعها الأخذ بأيدينا بما لها من آليّات معيّنة إلى المراد الجاد للمؤلف أو «مركز معنى النص» على حد تعبير **شبستري**، والأسئلة المذكورة في هذه العمليّة لا تمثّل أيّ خلل أو تشكيك يكترث له. وسوف نشير لاحقاً إلى هذه المبادئ العقلائيّة بإجمال.

غير أنّه حريٌّ **بالدكتور شبستري** أن يُجلي لمرة واحدة وإلى الأبد موقفه النهائي الحاسم من هذا الموضوع، فهل تراه يفكِّر بالهرمنوطيقا الفلسفيّة أم أنه يلتزم القواعد المنهجيّة للفهم طلباً لمراد المؤلّف؟ وهذا ما سيحول دون أنّ يحمل هموم إغفال الأفق التاريخيّ والذهنيّ للمفسِّر من جهة، ويحول من جهة ثانية دون أن يقلقَ لفرض المفسِّر معارفه وآراءه على النص[1].

---

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 26.

نقد الركن الخامس:

كيف يمكن في المبدأين الثالث والرابع اعتبار قصدِ المؤلّف ملاكاً لفهمِ النص والبحثُ عن المُراد الجاد للمتكلّم، وفي الوقت نفسه اعتبارَ تجاربَ المفسّرين وأفقهم التاريخيّ هي الملاك كما ورد في الركن الخامس؟

أنّى يتسنّى التحدّث من جانب عن خطر «أن يستمدّ المفسِّر من النص تأييداتٍ لأسئلته ومعلوماته المسبقة وتطبيق النص عليها بدل أن يمارس عمليّة استنطاق النص»، أو التأكيد على «أن الإنسان في مقام فهم كلام الله يجب أن يكون مستمعاً وليس شخصاً يملي، إذ إنّ إملاء الإنسان لا يتّسق مع إيماننا بالله والوحي»[1]، وفتح الطريق من جانب آخر لهذا الخطرِ والانحرافِ عبر التصوّر «يُفهم النص بصورة صحيحة حينما تقع فكرتُهُ المركزية في علاقةٍ مع العناصر والأسئلة الواقعة في أفق تجربة المفسِّر ومخاطَبي المفسِّر»؟

كذلك يشدد **شبستري** من جهة على تنقيح وتصحيح القبليّات والميول والتوقّعات بدقة، ومن جهة أخرى لا يقدّم معياراً لتشخيص المقدّمات والمقوّمات الصحيحة من السقيمة، وليس هذا وحسب بل ينبِّه إلى أنّه « ينبغي عدم الاستيحاش من حقيقة عدم وجود معيار متقن مائة بالمائة لإثبات فهم النص». كلّ هذا التهافت وليد ذلك التأرجح الفكريّ بين تصوّرين متضادّين تماماً فرضا عليه أن يمزج عناصر منهما في نظريّته.

من الواضح جدّاً أنه لو كانت تجارب المفسّرين وأفقهم التاريخي ـ الذهني ملاكاً للتفسير، فستظهر فهومٌ متباينة للنص، ولن تُعالج إشكاليّة نسبية الفهم. ولكن إذا جعلنا النص مبدأً في تصحيح

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 237.

أسئلة المفسِّر وتوقعاته فسوف لن نواجه مثل هذه المشكلة.

في الواقع، يتحدث **شبستري** باستمرار عن قبليّات المفسِّر ومفروضاته المسبقة وتوقّعاته وميوله، ومن البديهيّ أن لا يستطيع أحد إنكار دور القبليات والمعطيات المسبقة في فهم النصوص بالمطلق، وقد أوضحنا في البحوث السابقة التخوم المقبولة لمثل هذا التأثير والدور إلى حد ما، وتبقى على كاتبنا الإجابة عن هذه الأسئلة[1]:

- هل هناك قبليّات ومفروضات ثابتة أم لا؟
- هل يلبّي النص بالإيجاب كلّ ضروب التوقّع والميل لدى القارئ والمفسِّر؟
- هل هناك ملاك أو معيار نهائي للحكم والدراسة بين الفهوم المختلفة أم لا؟
- هل ثمة قراءة منهجيّة؟ وإذا كانت موجودة فما هي الأدوات والآليات التي تجعل القراءة منهجية؟

2 ـ 5 ـ مستلزمات نظريّة الهرمنوطيقا

يرى **شبستري** أنّ استخدام الهرمنوطيقا الفلسفيّة هو السبيل المنطقي الوحيد للفهم. وقد تطرّق عن هذا الطريق لكثير من القضايا على نحو مبعثر وغير منتظم، وفي ما يلي نسلِّط الأضواء إجمالاً على المواضيع ذات الأهمية الأكبر في إشكاليّة العقل والدين:

1 ـ تأثير العلوم البشريّة في فهم النصوص الدينيّة:

يرى **شبستري** أنّ العلوم والمعارف البشريّة ذات دور في المعرفة الدينيّة من وجهين:

---

(1) **عبد الله نصري، سرُّ النص**، ص 262.

أ ـ عدم تنافي المعرفة الدينيّة مع سائر المعارف البشريّة:

ويكتب حول هذا الجانب:

> **مع أنّ التحدّث عن الله هو بمثابة التحدّث عن آخر الحقائق وأقصاها، والتي ليس بوسع العلوم والمعارف البشريّة بلوغ كُنهها، ولكن لا يتاح التحدّث عن مثل هذه الحقيقة بنحو يتعارض مع حقائق العلوم والمعارف البشريّة، إذ لا يمكن للحقيقة النهائية أن تنافي الحقائق المحدودة مع أنّها غير تلك الحقائق وأسمى منها. الذي يريد تجاوز مراحل هذه العلوم والمعارف، والتحدّث عن ذلك السرِّ الأخير والحقيقة الأخيرة بشكل معقول، يجب أن يكون مطّلعاً على كلّيات هذه العلوم والمعارف ونظريّاتها لكي لا يطلق كلاماً يتناقض معها، ولا يجعل الله في مقابل الإنسان ومتعارضاً معه[1].**

الحقيقة أنّ هذا الجانب من تأثير العلوم البشريّة في فهم النصوص الوحيانية يعود إلى قضيّة التسويغ العقلاني للعبارات الدينيّة والذي سوف نخوض فيه في الفصل الرابع، قسم «**العقل النظري والقضايا الدينيّة**».

ب ـ تجدّد فهم النصوص الدينيّة إثر تكامل العلوم البشريّة:

وفقاً للعمليّة التي يرسمها **شبستري** لفهم النصوص، نراه يعتقد وبحسب الشواهد التاريخيّة أنّ ثمّة في كلّ عصر قبليّات فلسفيّة، وأنثروبولوجيّة، وطبيعيّة خاصة تلعب دوراً في تشكيل إيمان المؤمنين والتعبير عنه[2]. لذلك ينبغي تنقيح هذه القبليّات عبر الدراسة والنقد

---

(1) **الإيمان والحريّة**، ص 112 ـ 113.

(2) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 15.

الدائم للمقبولات والتوقّعات بواسطة أحدث المعطيات العلميّة والفلسفيّة والذوقيّة[1]، ليتوفّر لدينا فهم أحدث للخطاب الإلهيّ، إذ لا يمكن فهم كلّ الخطاب الإلهيّ اللّامحدود والمطلق بشكل صحيح ودفعة واحدة، ففهم هذا الخطاب يشهد تحوّلاً وحركةً بسبب القيود البشريّة[2]، ولا يمكن تقرير قيمة نهائية له[3].

في هذا المجال، يعتقد **شبستري**، كما هو الحال بالنسبة إلى **سروش**، أن تفريغ المفسِّر لذهنه من محتواه وآرائه الخاصة توقّع في غير محلّه[4]. وقد صبَّ جلّ جهده العلمي في هذا الإطار على علم الفقه ليؤكّد أنّ المُراد من المعلومات المسبقة للفقيه ليست مباحث الأصول والعلوم اللّغويّة والأدبيّة فقط، إنّما يتّسع مداها لأكثر من هذا بكثير[5]. والاجتهاد المتحرّك والمستمر ميسور حينما يتمّ تنقيح الفلسفة الاجتماعيّة والأنثروبولوجيا وسائر مباني الفقهاء بالمقدار الكافي في ضوء نتائج العلوم والمعارف البشريّة[6]. وفي ما يخص مباحث الألفاظ في علم الأصول يعتقد **شبستري** أنّ الموجود الآن إنّما هو مجرّد نظريّة، وبالمقدور التوصّل إلى نظريات غيرها[7].

ما يميّز رؤية **شبستري** عن نظريّة «تكامل المعرفة الدينيّة» **لسروش** هو أن الأول يجنح في بعض المواقف إلى تأثر المعرفة الدينيّة

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 238.

(2) المصدر نفسه، ص 239؛ كذلك: **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 303.

(3) مجلة كيان، العدد 52، ص 14.

(4) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 237.

(5) المصدر نفسه، ص 44.

(6) المصدر نفسه، ص 86، وكذلك ص 42.

(7) المصدر نفسه، ص 215.

بالمعارف البشريّة لا على نحو العموم بل بحدود أضيق:

من دون الاطّلاع الكافي على نتائج جانب من العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، لا يمكن إطلاق كلام ذي قيمة أو إصدار فتوى معتبرة باسم الإسلام حول المسائل الإيمانيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة[1].

2 ـ الحفاظ على رسالة الدين وتجاوز الشكليّات الدينيّة:

يرى **شبستري** أنّ من لوازم عمليّة فهم النصوص أن يكشف المفسِّر حجاب الأمور الشكليّة المنتمية إلى العصور الماضية عن وجه الكتاب الإلهيّ ليستطيع اكتشاف رسالة الدين الخالدة[2].

ويؤكّد أنّ أشكال التديّن قد تختلف، غير أنّ باطنه وهو حب الحقيقة المتعالية لا يتغيّر أبداً[3]. إنه يعبِّر عن هذا الحب للحقيقة المتعالية أحياناً بـ «السلوك التوحيديّ» الذي بوسعه التكيّف مع كلّ أنماط الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة[4]، لذلك يمكن المصادقة على أقصى حدّ من التغييرات الحقوقيّة والقانونيّة من أجل تأمين حقوق جميع أفراد المجتمع الإسلاميّ وتنفيذها[5]. المهم هو أن توضع هذه الإصلاحات ضمن سياق السلوك التوحيديّ[6]. ومن وجهة نظره أن ميثاق حقوق الإنسان الموجود حاليّاً يقع تماماً ضمن سياق السلوك

---

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 87 ـ 88.

(2) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 347، 496، وكذلك **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 239 ـ 240.

(3) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 373.

(4) المصدر نفسه، ص 105 ـ 106.

(5) المصدر نفسه، ص 75 ـ 76.

(6) المصدر نفسه، ص 87 ـ 88، وكذلك ص 271.

التوحيدي، وعليه يعتبر أن حكم القصاص[1]، وتفضيل المسلمين على غير المسلمين[2]، وعدم مساواة حقوق المرأة بالرجل[3]، من لوازم الواقع الاجتماعيّ والتاريخي في العصور الماضية، ولم تعد أموراً مشروعة في العصر الراهن بسبب تعارضها مع فحوى ميثاق حقوق الإنسان.

وفي نهاية المطاف، لا يرى **شبستري** الدين كاملاً إلّا عندما يكتفي ببيان الأحكام العامة والقِيَم الكليّة تاركاً تخطيط النُّظم السياسيّة والاقتصاديّة للعقل البشريّ[4].

3 ـ قابليّة الدين للقراءة في كافّة الأبعاد:

من الاستحقاقات الجليّة والتي لا تقبل الإنكار للهرمنوطيقا الفلسفيّة، هو قابليّةُ النصوصِ العامةُ والشاملةُ للقراءة، وهو استحقاق يخضع له **شبستري** ويعالج زواياه ومبانيه بالتفصيل في كتابه «**نقد القراءة الرسميّة للدين**».

هو يدّعي أنّ المباني الفكريّة والفلسفيّة للذين يعتقدون بعدم وجود أكثر من قراءة للإسلام هي الميتافزيقيا الافلاطونيّة والأرسطيّة، ومعرفة أنطولوجيّة معيّنة[5]. والحال أنّ قراءة النص منحى فلسفيّ جديد لا صلة له بالمنحى الفلسفيّ الأنطولوجيّ[6]. وها هو يكتب حول مباني هذا المنحى الفلسفيّ الجديد:

---

(1) **نقد القراءة الرسمية للدين**، ص 159 ـ 160، وكذلك الصفحات 171، 172، 243، 525.

(2) المصدر نفسه، ص 145، و117.

(3) المصدر نفسه، ص 505 ـ 506 و117.

(4) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 81، وكذلك ص 55 ـ 56، وص 88؛ ونظر أيضاً: **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 18.

(5) المصدر نفسه، ص 366.

(6) المصدر نفسه، ص 367.

يستمدّ هذا المنهج قوّته من علوم نظير علم الدين، والهرمنوطيقا، والظاهريّات التاريخيّة. علم الدين الجديد عبارة عن معرفة الأجهزة والأدوات الرمزية للدين. لغة الدين في علم الدين الجديد لغة رمزيّة. معرفة أيّ دين هي عبارة عن معرفة مجموعة الرموز اللغويّة. الإسلام كقراءة يُستمدّ بالدرجة الأولى من البحوث الهرمنوطيقيّة، وهي بحوث علم فهم النص وتفسيره. حسب هذا العلم تُفهم النصوص الدينيّة وتُفسَّر كرموز وإشارات نظير أي نص آخر. والظاهريّات التاريخيّة تفصح عن مسار تكوّن الدين، وبوسعها المساعدة على فرز ذاتيات ذلك الدين عن عرضيّاته[1].

بناءً على هذا، يرى **شبستري** أنّ جميع أبعاد الدين بما في ذلك أصوله العقيديّة ممكنة التفسير بأشكال جديدة[2]. ويكتب في هذا الصدد:

جميع النصوص بلا استثناء تقبل تفاسير متعدّدة، ولا معنى إطلاقاً لفكرة التفسير الوحيد الممكن والصحيح[3].

إلى ذلك، يعتبر **شبستري** من جهة، أنّ أصول الشريعة الإسلاميّة جزء لا يتجزأ من الإسلام، ويؤكّد من جهة ثانية على ضرورة الاجتهاد المستمر في فهم هذه الأصول وحدودها[4]. ويذكر أنه لا يوجد في البنية الإسلاميّة أيّ مرجع أو مسؤول رسميّ ودائميّ

---

(1) **نقد القراءة الرسمية للدين**، ص 368.

(2) المصدر نفسه، ص 77، و74، و92.

(3) محمد مجتهد شبستري، **القراءة الرسميّة للدين**، راه نو، العدد 19، ص 20.

(4) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 86.

للكتاب والسنّة[1]، ليستنتج: «ما من فهم أو تفسير للكتاب والسنّة يمكن أن يُعدَّ خروجاً عن الإسلام طالما لم يمتدّ إلى إنكار نبوّة رسول الإسلام»[2]. ويعتبر اكتشاف هذا الأمر الحاسم والضروريّ شيئاً دينيّاً خارجيّاً يحصل بمنهج الظاهريّات[3].

طبعاً، يُلفت **شبستري** إلى نقطة مهمة هي أنّ نظريّة القراءات لا تجنح إلى اعتبار كلّ أنواع القراءات صحيحة، إنّما ينبغي تنقيح ونقد الأدلّة الدينيّة الداخليّة والخارجيّة للقراءة. وإذا استطاع صاحب القراءة الدفاع عن أدلّته دفاعاً مقبولاً فستُعتبر قراءته منهجيّة وصحيحة[4]. ورغم ذلك، يدّعي في نهاية المطاف قائلاً: حيث إنّ تفسير رسالة الدين ليس له قيّم رسميّ فإنّ قبول التفسير أو مناقشته أو نقده يبقى حقّاً من حقوق الناس أنفسهم[5]. القانون الأصحّ من وجهة نظره هو القانون الذي يتّبع إرادة الأكثرية. ويعترف بأنه ليس القانون فحسب، بل حتى الفتاوى الدينيّة يجب أن تتطابق مع إرادة الأكثريّة[6]. وسنعود في الفصل الرابع، قسم «**قابلية العبارات (القضايا) الدينيّة للنقد**» لنشير إلى هذه المسألة.

2 ـ 6 ـ نقود وآراء

1 ـ القول إنّه «لا يمكن فهم كلّ الخطاب الإلهيّ المطلق واللّامحدود بواسطة القيود البشريّة بشكل صحيح ودفعة

(1) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 77.

(2) المصدر نفسه، ص 114.

(3) المصدر نفسه، ص 248.

(4) المصدر نفسه، ص 372 ـ 373، وكذلك ص 77 ـ 78.

(5) المصدر نفسه، ص 98، و115، وكذلك: **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 94.

(6) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 531.

واحدة»، مدلوله أنّه لمّا كان فهم الجميع وإدراكهم للحقيقة المطلقة محدوداً فإنه لن يكون ثمة فهم متطابق مع الواقع والحقيقة كما هي، لذلك لا يمكن تقرير اعتبار وقيمة نهائية لفهم هذا الخطاب. إذن، يجب أن نخلص بالتالي إلى نتيجة تقول: إنّه ما من فهم أو قراءة لهذا الخطاب يمكن أن تُعدّ حقّاً. بعبارة أخرى، يحاول **شبستري** مدَّ الجسور بين القيود والحدود البشريّة وبين حقيّة جميع القراءات، والحال أنّ القيود والنواقص البشريّة لا يمكن أن تعبِّر إلّا عن وجود «كثرة المعتقدات البشريّة» بخصوص الواقع النهائي والحقيقة المطلقة، ولا تمثّل معياراً لحقيّة جميع هذه المعتقدات. وادّعاء أنّه لا يوجد لأيّ إنسان إدراكٌ لله خالصٌ من النقص، هو ادّعاء غير صحيح، لأنّ القرآن الكريم نفسه استثنى جماعة أطلق عليهم اسم «المخلصين» [1] حين قال: ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٥٩ إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ ۝١٦٠﴾[2].

إذن، يتسنّى حسب الرؤية القرآنية تقرير اعتبار نهائيّ لبعض الفهوم الإنسانية (المستلهمة طبعاً من الوحي الإلهيّ).

وفكرة أنّ «المفسِّر لا يمكنه تفريغ ذهنه من المعطيات والآراء الخاصة» لا تعالج بدورها إشكالية القراءات. والواقع أنّ **الدكتور شبستري** بخلطه البيِّن بين الاستخدام الذرائعيّ للعقل والعلم البشريّ من أجل فهم رسائل الوحي، وبين فرض العلوم البشريّة على عبارات الكتاب والسنّة، إنما ينتقل من الأوّل (و هو ما يتّفق عليه جميع

(1) **علي رباني گلبايگاني، تشريح التعدّدية الدينيّة**، مجلة كتاب نقد، العدد 4، خريف 1997 م، ص 142

(2) سورة الصافات: الآيتان 159 ـ 160.

علماء الدين) إلى الثاني الذي يتناقض تناقضاً صارخاً مع المسلّمات الدينيّة والعقليّة.

2 ـ إذا كان بمستطاع السلوك التوحيديّ أن يُكيّف نفسه مع كلّ ألوان الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة فما الحاجة إلى أن يُبعث الأنبياء العظام على نحو واسع، ويتحمّلوا كلّ تلك المشاق في سبيل تغيير البُنى الاجتماعيّة والسياسيّة؟ **يصرِّح شبستري** نفسه في موضع آخر بأنّ منطق الكتاب والسنّة يفيد عدم تلاؤم السلوك المعنويّ مع أيّة ممارسات وأخلاق أو نظام اجتماعيّ[1].

3 ـ ادّعاء أنّ ميثاق حقوق الإنسان يتجارى تماماً مع السلوك التوحيديّ والمعنويّ، وعلى المسلمين قبول حقوق الإنسان، وهو ادعاء مثير للاستغراب جدّاً. ونكتفي هنا بذكر إشكال واحد. نقرأ في المادة 19 من هذا الميثاق: «**يتمتّع كلّ إنسان بحق حرية المعتقد وحرية التعبير، ويشمل الحق المذكور أن لا ينتابه خوف واضطراب من عقائده**». تبدو هذه الفكرة للوهلة الأولى جدّ جذابة، لكنها لا تتطابق أبداً مع السلوك التوحيدي، الذي مقتضاه حريّة التفكير وليس حريّة العقيدة، والفارق كبير بين هاتين المقولتين. للمثال فإنّ تبنّي الأصول العقيديّة في الإسلام غير مقبول إلّا عبر التفكير والاجتهاد الفكريّ، وفي هذا دليل ساطع على أنّ التفكير في الإسلام ليس جائزاً ومُباحاً وحسب، إنّما هو لازم عقلاً إلى حدّ ما. أما العقيدة فتعني انعقاد القلب، وقد يكون التفكير أساس هذا الانعقاد أحياناً وحينئذٍ يكون موضع احترام الدين. ولكن قد

---

(1) **الإيمان والحرّية**، ص 86.

يكون مصدر هذا الانعقاد أحياناً المشاعر والتقليد وتأثيرات البيئة والرغبات الشخصيّة والمصالح الفئويّة، وهذه كلّها تخلق لدى الإنسان العصبية والجمود والخمول والسكون، وتكبِّل الفكر أساساً. وهنا تتجلّى المغالطة الكامنة في هذا الميثاق حيث يدّعي من ناحية ضرورة حريّة الفكر والعقل البشريّين، ويصرّ من ناحية ثانية على حريّة العقيدة أيضاً، والحال أنّ كثيراً من المعتقدات معارضة لحريّة الفكر، بل وتكبّل الفكر كالأغلال والأصفاد، وقد بعث الأنبياء لفكّ هذه الأغلال[1]. ويبقى السؤال: لماذا لا يثور الميثاق المذكور ضد التعليم الإجباري، ويعتبر في مادته 26 أنّ التعليم إلى المرحلة الابتدائية إجباري، فيسلب حقّ الحريّة من الإنسان في هذه القضيّة[2]؟ وبعد هذه التفاصيل، ما هي العلاقة بين تعاليم الأنبياء والسلوك التوحيديّ من ناحية ومواد ميثاق حقوق الإنسان من ناحية ثانية؟ أليس أفضل دليل على التهافت بينهما هو أنّ الخرافات تُحترم في أحدهما باسم حرية المعتقد، بينما تُدان في الآخر باعتبارها أغلالاً؟

الطريف هي أنّ **شبستري** يعتقد أنّ الصحيح غير ممكن التمييز بنحو كامل عن غير الصحيح في العصر الحديث، وليست أيّ من الفتاوى الفقهيّة من ضروريات الدين الإسلاميّ[3]، لكنّه يفتي بكلّ حسم بأنّ المقتضى الأكيد للعيش عيشاً إسلاميّاً في العصر الحاضر

---

(1) الآية 157 من سورة الأعراف تشير إلى هذه النقطة تحديداً.

(2) انظر: **مرتضى مطهرّي**، **حول الجمهورية الإسلامية**، الطبعة الحادية عشرة، طهران، صدرا، 1998 م، ص 90 و10.

(3) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 82؛ كذلك: **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 249.

هو الالتزام بحقوق الإنسان وإرساء النظم الاجتماعيّة على أساسه[1].

وهنا نسأل: **الدكتور شبستري** الذي يصرّح في بعض المواضع بأن ديننا عقلاني[2]، ويكتب في موضع آخر أن الحقوق الإسلاميّة عقلائيّة وتقع على عرض سائر الحقوق العالمية[3]، لماذا يعتبر بكلّ حسم أن نظريّة القرآن في نظام العائلة أو بخصوص نظام الحقوق الجزائية والمعاملات غير كفوءة وتقليدية، ويعدّ الحقوق المدنيّة والجزائيّة الغربيّة النظام المقبول الوحيد ويدافع عنه؟ واضح أنّ تشكيل الاتفاقية الحاليّة لحقوق الإنسان كان من جهة ردَّ فعل إزاء تيار محاكم التفتيش في القرون الوسطى، وكان من جهة ثانية ردَّ فعل حيال الآثار المدمِّرة للحربين العالميتين واندلاعهما في أوروبا. لذلك دوّنت مواد الميثاق ومكوِّناته داخل المناخ الغربي وبتأثير من البُنى الاجتماعيّة، والثقافيّة، والفلسفيّة هناك، فهي لا تتطابق بحال من الأحوال مع الفطرة البشريّة والمبادئ المتعالية على الثقافات والقوميّات، ولذلك واجهت منذ بداية المصادقة عليها وإلى الآن معارضة البلدان المسلمة والشرقيّة. وهذا ما يعترف به **الدكتور شبستري** نفسه[4]. والسؤال الآن هو: لماذا يصرُّ كلّ هذا الإصرار على عالمية هذا الميثاق وشموله وكماله؟ في أحد بحوثه، يذهب إلى أنّ تَبْيِئة الأفكارِ الغربيّة في بلادنا كان مشروعاً غير ناهض ومحكوماً عليه بالفشل[5]، لكنّه يقع في فخ هذا المشروع في الكثير من كتاباته وطروحاته.

---

(1) **نقد القراءة الرسمية للدين**، ص 265 و311.

(2) **ثلاث قراءات للتراث في عصر الحداثة، التراث والعلمانية**، ص 240.

(3) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 168.

(4) المصدر نفسه، ص 217.

(5) حوار مع **محمد مجتهد شبستري**، صحيفة **حيات نو**، 18 / 10/ 20م، العمود 2 ص 8.

4 - يرى **شبستري** الدين كاملاً حينما يطرح الأحكام والقِيَم الكلّية فقط تاركاً نماذج النُّظُم السياسيّة والاقتصاديّة للعقل البشريّ. ولقد تناولنا هذه المسألة في قسم «الخاتميّة» إلى حد ما، ونضيف هنا أنّنا نوافقه في مجمل هذا الادّعاء ونعتقد أنه يجب البحث عن سرٍّ خاتميّة الدين الإسلاميّ في هذه النقطة. ويمكن من هذه الزاوية تسويغ تصنيف القوانين الإسلاميّة إلى ثابتة ومتغيّرة. بيد أنّ **شبستري** يعتقد، علاوة على ذلك، بضرورة الاجتهاد المستمر في فهم الأصول الثابتة للشريعة الإسلاميّة، وأنّ مَدَيات القراءات المختلفة للدين تمتدّ إلى الأصول فضلاً عن الفروع. ومع ذلك، هل تُراه قادراً على الالتزام بذلك الادّعاء الكلّي الأوّل؟ بتعبير آخر: هل تُبقي هذه الفكرةُ على شيء من القِيَم الكلّية كي توجِّه السياسةَ على حدّ تعبيره[1]، أم لأنّ كلّ القراءات معتبرة، والحكم النهائي حول صحة وسقم هذه القراءات من اختصاص الناس، تُترك الأحكام والتقييمات الدينيّة حول الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة للأحوال الذوقية والاستحسانية؟ لذ نراه يكتب:

> **مسألة كيف يكون «السلوك التوحيدي» ممكناً في كلّ عصر، هي أن يكون معيارُ الاعتبار لكلّ الأحكام الشرعيّة في ذلك العصر[2].**

وفي تعريف «السلوك التوحيدي» يشير إلى مفاهيم غامضة ذات وجوه متعدّدة نظير «ما يواجهه الإنسان عن نفسه والعالم» أو «تجربة الواقع الواسع المتعالي». وهنا يقع على عاتقه هو أن يدلّنا هل تدخّل

---

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 88.

(2) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 271.

الدولة في السوق ـ مثلاً ـ ينسجم مع تجربة الواقع الواسع أكثر أم آليّة السوق الحرّ تنسجم معها أكثر؟ وهل البنك الربوي أم البنك اللاربوي يتلاءم أكثر مع ما يواجهه الإنسان عن نفسه والعالم؟ و... إلخ[1].

يصرح **شبستري** من ناحية أنّ لدينا في الإسلام ضروريّات[2]، وإذا تخلّينا عن الأصول الأبديّة للشريعة فسوف نُمنى بالوضع الذي مُني به الغرب[3]، ومن ناحية ثانية يعتبر ـ في ضوء تمديد مساحة الاجتهاد والقراءات على الأصول ـ أنّ كلّ الأحكام والأصول القرآنية والروائية القاطعة في حيّز المجتمع ممكنة التغيير، ويقدّم للإسلام صورة تفتقر إلى الشريعة والنُّظم الحقوقيّة والأخلاقيّة الخاصة والمميّزة. وفي تناقض آخر، يرى أنّ بحث القراءات يختصّ بأحكام المعاملات والسياسات فيستثني العبادات من مجال القراءات والاجتهاد المستمر، ويقول من جانب آخر: إن أيّاً من الفتاوى الفقهيّة ليست من ضروريّات الدين الإسلاميّ[4].

5 ـ أن تكون المباني الفلسفيّة لأحد المفكّرين أفلاطونيّة أو أرسطيّة فلا صلة لهذا مطلقاً بتبنّي وحدة أو تعدّد قراءات النصوص الدينيّة. كذلك لا تناقض إطلاقاً ـ خلافاً لرأيه ـ لقراءة النص مع الميتافيزيقيا. إذا كان الشخص من أتباع **أفلاطون**، أو **أرسطو**، أو **ابن سينا**، أو **الملّا صدرا**، فسيحاول عند مواجهة النص (دينيّاً كان أو غير ديني) أن

---

(1) **محمد تقي سبحاني**، ص 114 ـ 115.

(2) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 91.

(3) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 203.

(4) المصدر نفسه، ص 82، كذلك: **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 249.

يفهمه، وقد تتدخّل رؤاه الفلسفيّة في فهم ذلك النص. ما من مفكّر من المفكّرين الإسلاميّين، حتى الذين قالوا بوجود قراءة واحدة في الإسلام، قصد نبذ قراءة النص جانباً. وهل يمكن نبذ النص من أجل فهمه[1]. أضف إلى ذلك، أنّه من حيث كونه مؤمناً بالقراءات المختلفة للإسلام، وحينما يعتبر إسلامَ أشخاصٍ **كالملّا صدرا** أنطولوجيا، فلماذا يعتقد أنّ الإسلام كقراءة ليس أنطولوجيا فلسفيّة؟ إذا تقرّر أن تكون لنا قراءات متعدّدة للدين، فلماذا لا تكون لدى البعض قراءة أنطولوجيّة وفلسفيّة للدين[2]؟

وغنيّ عن القول إنّ دعوى أنّ لغة الدين في علم الديانة الحديثِ لغةٌ رمزية، هي دعوى اعتباطية. ففضلاً عن وجود نظريّات بديلة أخرى في علم الدين المعاصر[3]، فما السبب الذي يسمح باعتبار لغة النصوص الإسلاميّة رمزية؟ والذين تحدّثوا عن لغة القرآن الرمزية كان قصدهم بعض الآيات القرآنية وليس جميع الآيات. فإذا كان الأمر كذلك، فكيف سيمكن لهذا الكتاب إرشاد العالمين وهدايتهم؟

6 ـ القراءات المختلفة للدين:

خاتمة الفصل الثالث عرض نقديّ مفصّل لنظريّة «**القراءات المختلفة للدين**». اختلاف وجهات النظر بين العلماء في قول العلوم الإسلاميّة المختلفة ظاهرة جدّ واضحة. بل إنّ الفقهاء لا يفتون بشكل واحد كلّهم، ومفسّري القرآن الكريم لا يفسّرون جميعهم بنحو واحد، والحكماء والعرفاء يختلفون في آرائهم العرفانيّة والحكميّة.

---

(1) **عبد الله نصري**، **سرُّ النص**، ص 257.

(2) المصدر نفسه، ص، 257 ـ 258.

(3) للتفصيل حول هذا انظر: **العقل والاعتقاد الديني**، الفصل 7.

كما أنّ علماء الكلام المسلمين لا يفكّرون بطريقة واحدة في جميع المسائل. هذه الظاهرة نسمّيها «الاختلاف في فهم الدين»، وقد كانت جارية على الدوام ولا تشكّل همّاً خطيراً، بيد أنّ بحث «القراءات المختلفة للدين» غير ظاهرة الاختلاف في فهم الدين، وبتعبير أدقّ إنّه النمط المتطرّف للاختلاف في فهم الدين، وهو مرفوض ومدخول لثلاثة أسباب، هي:

أ ـ فكرة القراءات المختلفة للدين ترى إمكانيّة القراءة على نحو الموجبة الكلّية، ولا تعرف لها أية حدود. فهي نظريّة ترى إمكانيّة اختلاف الفهم والتصوّر في كلّ مواضع الدين وجميع آيات القرآن والمضامين الروائية، والحال أنّنا نعتقد بوجود الاختلاف في فهم الدين على الإجمال. فمثلاً ليست جميع المسائل الفقهيّة متساوية من حيث الاستنباط، بل ثمة اختلاف في وجهات النظر في بعض المسائل، ولكن ثمة أيضاً ثوابت ومشتركات. وفي النصوص القرآنية لا يوجد أيّ اختلاف بينما تلاحظ اختلافات في الظواهر. وكذا الحال في الحقول الأخرى. من هنا عقليّاً ومنطقيّاً أن نجعل التغيّرات الجزئيّة ذريعة لاعتبارِ دائرة العلم برمّتها خاضعةً لاختلاف القراءات، إذ ليست هذه سوى مغالطة العام والخاص أو الكنه والوجه.

ب ـ يقال في نظريّة القراءات: إنّ الأحكام المسبقة وتوقّعات المفسِّر أو العالِم وميوله وذائقته، تؤثّر في فهمه، وهذا هو سرّ اختلاف القراءات، إذ إنّ ميول علماء الدين ومعارفهم المسبقة متباينة. إذن، يعدُّ أنصارُ هذه النظريّة ذهنية العلماء مصدراً لهذا التباين، لكنّنا نُرجِع هذا الاختلاف إلى كثير من الأمور العينيّة. فمثلاً الاختلاف في المباني الأصوليّة يقود

فقيهين إلى تصوّرين مختلفين. من ناحية أخرى، ليست المباني الرجالية للفقهاء متطابقة. فقد يرى أحد الفقهاء راويةً ثقةً ولا يراه فقيه آخر ثقةً، فتكون روايته مقبولة لدى الأوّل ومرفوضة لدى الثاني، ما يؤدّي إلى اختلاف فتاواهما. كما أنّ الاختلاف في ظهور بعض الكلمات والمضامين قد تزيد الطين بلّة فتكرِّس هذا الاختلاف في الفهم. هذه عوامل تشير إلى أنّ الاختلاف في فهم التعاليم الدينيّة حالة طبيعية تماماً إلى درجة يمكن معها استساغة تغيير الفقيه الواحد لرأيه في الوثيقة الفقهيّة الواحدة خلال زمنين مختلفين ما يفضي طبعاً إلى تغيير فتواه[1]. المهم هو أنّ اختلاف الفهم هو اختلاف منهجيّ يخضع للضوابط. فعلماء الدين يعالجون النصوص ضمن إطار قواعد معيّنة وأصول تسود عمليّة فهم الدين.

ج - القابلية للقراءة تعني أنّ النصوص الدينيّة بسبب صمتها، وتأثّرها بالتاريخ، و... تتقبَّل معاني متعدّدة إلى درجة ظهور أفهام مختلفة وربما متناقضة للنصّ الواحد. وكلّ هذه الأفهام تتمتّع بحجيّة وأهميّة متساوية. من هنا لا يوجد أيّ فهم رسميّ وسائد وفريد وصحيح للدين نعتبره صائباً مقابل باقي التصوّرات التي نعدها باطلة. ما يوجد لدينا هو تفاوت في فهم الدين. إننا نواجه تباين الأفهام وحسب، وقد تكون قراءة معينة للدين رسميّة وغالبةً، لكن هذا الطابع الرسمي الغالب لا يعني الصحة بالضرورة. وبالتالي فإنّ مرور الزمن - على حد قول **غادامر** - ينبذ بعض القراءات ويُقصيها عن الساحة.

---

(1) **محمد تقي مصباح يزدي**، **أسئلة وإجابات**، ج 3، ص 52.

نعتقد أنّ هذا التعامل مع النصوص الدينيّة يؤدّي إلى حيرة البشر ونقض أغراض الرسالة، ويفضي إلى اعتبار الدين لغواً وعبثاً. غير أنّ فهم الصحيح من السقيم، وتشخيص الصائب من غير الصائب في القراءات أمر ممكن وضروري، وهو عمليّة تتمّ بأساليب وأدوات خاصة. كذلك فإنّ القواعد العقلائيّة للّغة، وتصديق الفهم من قبل العقل، والانسجام الداخلي للنص، وتناسق الفهم مع المتطلّبات الأساسيّة للإنسان وفطرته، والتطابق مع روح الشريعة الإلهيّة، وتلاؤم التصوّرات والفهوم مع المسلّمات والمُحكمات الوحيانيّة، وبالتالي المسيرة المنطقيّة للفهم ضمن إطار منطق التفكير، كلّ هذه الأمور تُعدُّ معايير ناجعة لاكتشاف الحقيقة في النص. وبالطبع فإنّ شرح هذه المعايير يستدعي مجالاً أوسع[1].

مع ذلك، لا ندّعي أنّ جوهرة الحقيقة والفهم الصائب متاحان للإنسان بسهولة، إنّما هناك صعوبات عديدة تعتور هذا الطريق، وبلوغ مقاصد الشارع عمليّة جدّ هائلة تتاح في ظلّ السعي المتواصل والمخلص والبعيد عن نزوات الذهن والأحكام المسبقة، وهذا ما يجعل واجبات علماء الدين ثقيلة، وثمار مجهودهم العلمي محمودة مغتنمة.

نستنتج **أولاً**: أن قول **الدكتور شبستري** إنّ كثرة القراءات مسألة واضحة وبديهية[2]، هو قول تعسفي يعتمد مغالطة «هذا ما يعلمه كل طفل في الابتدائية».

ثانياً: حيث إنّ تعدّد القراءات يُشرِك ذهنية العالم في الفهم

(1) للتفصيل حول هذا انظر: **محمد باقر سعيدي روشن، كوّة على النور**، مجلة **قبسات**، العدد 18، ص 50 ـ 57، السنة الخامسة، شتاء 79.

(2) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 369.

فسيؤدي هذا إلى ضرب من الفوضى المعرفيّة ونزعة الشكّ[1].

ثالثاً: يؤكّد **شبستري** من جانب على عدم وجود معنى للتفسير الوحيد الممكن والصحيح، ويؤيّد بذلك تعاليم الهرمنوطيقا الفلسفيّة، وينبّه من جانب آخر إلى أنّ القراءات كلّها ليست صحيحة، بل يجب أن تكون القراءة منهجيةً صحيحةً فيُعرض بذلك عن الهرمنوطيقا الفلسفيّة، إذ من وجهة نظر أصحاب الهرمنوطيقا الفلسفيّة أن ظهور القراءة يُعدّ دليلاً كافياً وواضحاً على اعتبارها[2]. هذا الاضطراب في الكتابة ينمُّ عن اضطراب فكري لدى **الدكتور شبستري** في فهم النصوص، وتأرجح بين نظريّتي محوريّة المؤلّف ومحور المفسِّر، وقد سبقت الإشارة إلى هذا المعنى. ويتجلّى هذا الانزلاق في الرأي أكثر حينما يستعيض عن تبيين ملاكات القراءة المنهجيّة وتمحيصها بالشطب على أساس المسألة، واعتبار القراءة المنهجية والصحيحة هي تلك التي تتبع إرادة الأكثريّة. وفق هذا التصوّر، يجب اعتبار الكفر - من حيث هو قراءة - [3] أصحَّ منحىً في العالم المعاصر.

رابعاً: تبنّي فكرة «القراءات المختلفة للدين» على نحو الموجبة الكلّية يفضي بنا إلى نفي الرسالة الأصليّة للنص، وسيعود فرز الذاتيّات عن العرضيّات التي يشدِّد عليها شبستري كثيراً عمليّة عبثية لا معنى لها.

---

(1) **مرتضى مطهرّي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي**، ص 176.

(2) **ريتشارد بالمر**، ص 237، 250.

(3) اقتُبس هذا التعبير من كتاباته فهو يعتبر الإسلام قراءة من القراءات. انظر: **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 368.

الفصل الرابع

العقل وتسويغ التعاليم الدينيّة

موضوع هذا الفصل ـ كما هو واضح من عنوانه ـ هو دراسة العلاقة بين العقل والمعتقدات الدينيّة، فكم يستطيع العقل ـ من وجهة نظر المستنيرَين المنظورَين ـ أن يؤثّر ويلعب دوراً في تسويغ المعتقدات الدينيّة وإثباتها وعقلنتها .

سندرس هذا الموضوع في ثلاثة أقسام مستقلّة هي: **العقل النظريّ، والعقل التجريبيّ، والعقل العمليّ، ثم نتطرّق إلى قابليّة القضايا الدينيّة للنقد ونصيب العقل من هذا النقد.**

1 ـ العقل النظريّ والقضايا الدينيّة

لا بدّ من الإشارة أولاً إلى أنّ غالبية البحوث التي طرحت بين المفكّرين الغربيّين أو المسلمين (الذين استعرضنا آراءهم البارزة في الفصل الأوّل من هذا الكتاب) تحت عنوان العقل والدين، أو العقل والإيمان، تختصّ بالعقل النظريّ وعلاقته بالقضايا الدينيّة. وطبقاً لمنحى له الكثير من الأنصار فإنّ الاعتقاد بالتعاليم الدينيّة منوط

بإثباتها وتأييدها بالبراهين العقلية؛ غير أنّ البعض اعتبروا تحديد اعتبار أو عدم اعتبار المعتقدات الدينيّة بواسطة المنطق والعقل ما هو إلّا ترجيح للمنطق والعقل على المعتقدات الدينيّة، لذلك نظروا إلى البحث عن الإيمان الديني في هذه المساحات على أنه سير في الطريق الخطأ. وهؤلاء يُسمّون اصطلاحاً بالإيمانيين أو أنصار النزعة الإيمانيّة.

واضح أنّ محلّ الاختلاف هنا هو دور العقل في تعيين اعتبار المعتقدات الدينيّة، والاتجاهان المذكوران يقفان في أقصى درجات الطيف، وإلّا فمن البديهيّ أنّ جميع المجتمعات الدينيّة تستخدم العقل لتعليم نظامها العقيديّ للأطفال والداخلين حديثاً في ديانتهم، هذا فضلاً عن أنّ العقل يمكّن المؤمن من فهم موضوع إيمانه بقدر الإمكان. إذن، لا حاجة إلى البحث في هذا اللون من استخدام العقل[1]. وقد سبق أن تحدّثنا في هذا الباب.

في هذا الخضم يبرز موقف معتدل يدّعي، خلافاً للإيمانيّين، إمكانيّةَ نقد النظم العقيديّة الدينيّة ومقارنتها وتقييمها عقلانيّاً، لكن خلافاً للمنحى الأوّل يرى تعذّر الإثبات الحاسم لمثل هذه النُّظُم. وقد تطرّقنا في الفصلين الأوّل والثاني بحدود معيّنة إلى هذا المنحى الذي يُصطلح عليه اسم العقلانيّة النقديّة.

انطلاقاً من هذه الخلفيّة نحاول في ما يلي مطالعة آراء المستنيرَين **سروش وشبستري** لنرى هل يعتقدان بقدرة العقل على الإثبات الحاسم للمعتقدات الدينيّة أم لا؟ وإن لم يكونا يعتقدان بذلك فما هي حدود القيمة التي يقرّرانها للعقل في منظومة المعتقدات الدينيّة، وما هي المكانة التي يريانها للعقل في هذا

(1) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 72.

الميدان؟ هل يرفضانه تماماً على غرار الإيمانيين أم لا يجدان مندوحة من النقد والتسويغ العقلانيين؟

هذه أسئلة ستجد إجاباتها المناسبة في هذا القسم.

1 ـ 1 ـ رؤية الدكتور سروش

لاحظنا في الفصل الثاني أنّ **الدكتور سروش** يقدّم آراء متباينة ومتناقضة أحياناً، ونواجه هاهنا أيضاً رأيين له مختلفين تماماً:

أ ـ في الرأي الأوّل يعتقد أنّه قد ولّى زمن الإثبات الحاسم للأفكار الدينيّة، وأنّ المنهج الاستقرائي (منهج الاعتماد على الدليل) في تسويغ العقائد الدينيّة، والذي كان يُستخدم تقليديّاً في العلوم، هو منهج غير قويم[1]. لهذا، قلّما بقي في النصف الثاني من القرن العشرين فيلسوف أو متكلم يقول بجرأة: إن بالإمكان تقديم برهان قاطع يثبت وجود الله[2]. وكما مرّ بنا في الفصل الثاني (**قسم ماهية العقلانيّة**)، فإنّ **سروش** يتبنّى موقف العقلانيّة النقديّة، لذلك يرفض موقف الإلهيّات الطبيعيّة (العقليّة) أي العقلانيّة القصوى، ويرى عموم الأدلّة المسوقة لإثبات وجود الله (نظير برهان النظام، وبرهان الفطرة، وبرهان الإمكان والوجوب، والبرهان الأخلاقيّ)، قابلة للنقد، وجديرة بالتأمّل في مقدّماتها ونتائجها، وبالتالي فهي غير ناهضة[3].

لكنّه يصرح في الوقت ذاته بأنّ هذا لا يعني أنّ الاعتقاد

---

(1) **أرحب من الإيديولوجيا**، ص 175.

(2) المصدر نفسه، ص 174.

(3) انظر: **مجيد محمدي**، ص 350 ـ 351.

بالموجودات الغيبيّة أمر غير عقلاني أو أنّ الدين ضدّ العقل[1]. فهو يرى أنّ الدين يستطيع اليوم أيضاً معالجة المشكلات الرئيسيّة والعميقة للإنسان وما زال بالإمكان الدفاع عنه[2]. ولكن حيث إنّ التديّن ليس على شاكلة واحدة في جميع العصور، وصورته التدين تكتسب في كلّ عصر مضموناً معيّناً، لذلك لم تعد أدلّة السلف نافذة وفاعلة في العصر الحاضر. البشر اليوم يفكّرون بطرق جديدة، ويكتشفون تفسيرات مختلفة للعالم والإنسان، لذلك يرسمون صورة الكمال والسعادة الإنسانيّين بطريقة متفاوتة[3]. من هنا يجد **سروش** أن وظيفة علماء الدين صعبة حين يكتب:

من الوظائف الصعبة للمفكّرين الدينيّين في العالم هي أن يحاولوا الحفاظ على الهوية الأساطيريّة للدين، ويلائموا أيضاً بين الدين والعقلانيّة الحديثة الرافضة للأساطير... الملاءمة بين الدين والعقل الحديث عمليّة حيوية ومهمّة لأنّ الدين إذا لم يُعقلَن ولم يتناغم مع العقل الحديث، فسوف يرفضه العقل الحديث. وينبغي التنبّه إلى أنّ العقل الحديث لا يلائم نفسه مع الدين[4].

إذن، من وجهة نظره، يحتاج التديّن الجديد إلى رؤى وأدلّة جديدة حتى يتمّ إثبات أنّ الوعي الدينيّ الحديث متّسق مع الوعي الحديث للعالم والإنسان واحتياجات الإنسان[5]. لذا فالمهمّ بالنسبة إلى فلاسفة الدين حاليّاً وما يتناقشون حوله هو قضيّة «عقلانيّة

---

(1) **مجلة كيان**، العدد 43، ص 21.

(2) **معرفة الأسرار والاستنارة والتديّن**، ص 308.

(3) المصدر نفسه، ص 309.

(4) **مجلة كيان**، العدد 43، ص 26 ـ 27.

(5) **معرفة الأسرار والاستنارة والتديّن**، ص 310.

المعتقدات الدينيّة» وليس إثباتها، وفحوى هذه القضيّة أنّ التديّن والاعتقاد بالله والوحي وعالم الغيب وعالم ما بعد الموت والملائكة، حالة معقولة، ولا ضرورة لأن يتنازل الإنسان عن عقله لكي يؤمن بالله. طبعاً هذه المعقوليّة أعمّ من الصواب والخطأ، فقد يرتكب الإنسان خطأً معقولاً أي أنّه خطأ يدلّ على عقلانيّة وتعقّل[1].

في هذا السياق، يرى **سروش** أنّ من الأساليب المناسبة لتسويغ التعاليم الدينيّة وعقلنتها الاعتماد على القنوات المعرفيّة الموثوقة (الاعتماد على العلّة). وهو يفهم الموثوقيّة بمعنى عدم الغرابة عن الواقع. فمثلاً يذكر شخصيّات نظير **بلانتينجا وآلستون** يعتقدون أنّ التجربة الدينيّة مقبولة ومعقولة كما هي التجربة الحسيّة، وكما أنّ العلم معرفة تقبل الخطأ لكنها محترمة ومغتنمة، كذلك فإنّ المعرفة الدينيّة، المبتنية على التجربة الدينيّة والوحي، معرفةٌ تقبل الخطأ لكنها في الوقت ذاته محترمة ومقبولة[2].

ب ـ لكن **سروش** يعتقد، وفي توجّه آخر، أنّ المهمة التي لا مناص منها للدين هي بثّ الحيرة، والدين في جوهره يأخذ الإنسان إلى الأقاليم التي لا يصلها عقله. لذلك من لم يصل سَكْرَةَ الحيرة لم يصل أعماقَ الدين[3]. وهو يرى سبب هذه الحيرة أننا في إطار الدين نواجه أموراً لا توصف نشعر حيالها بعجز أذهاننا وألسنتنا عن حمل أعبائها[4]. ومع أنّه لا ينكر المستويات والطبقات المختلفة للدين، ويؤكّد أنّ فيه

---

(1) **أرحب من الإيديولوجيا**، ص 174.

(2) المصدر نفسه، ص 175.

(3) **بسط التجربة النبويّة**، ص 333.

(4) مجلة **كيان**، العدد 10، ص 12.

أيضاً فقهاً وكلاماً وأخلاقاً، لكنّه يرى هذه طبقاتٍ سطحيةً للدين تحافظ على جوهره ولآلئه، ويذهب إلى أنّ مهمّته هي أولاً وبالذات تعليم الحقائق اللّامعقولة (أي فوق العقليّة)، ووظيفة الأنبياء هي طرح الأسرار على الناس[1]. ويستند تأييداً لهذا الادعاء على بيت شِعر **لجلال الدين المولوي** يقول فيه:

لو لم يكن هذا الأمر غير معقولٍ، لما كانت هناك حاجة لكلّ هذه المعجزات.

من الواضح أنّ **سروش** يميل إلى أفكار **المولوي والغزالي** والفهم العرفاني للدين، ويصوّر الدين مساوياً تماماً للعرفان. في بحثه تحت عنوان «**الإيمان والحيرة**» يسوق ثمانية أدلّة ليثبت أنّ رداء الفلسفة غير مناسب لقامة الإيمان[2]. ونشير في ما يأتي إلى أهمّ هذه الأدلّة:

1 ـ المقولات والأدلّة العقليّة والفلسفيّة تبعِّد طريقَ الوصال عوض أن تقرِّبه، وتشوِّش وتكدِّر ضمائر المؤمنين الصافية بصنوف الشكوك والوساوس[3].

2 ـ الكشف العرفاني مقدَّم على البحث العقلاني. وكلّ استدلال مسبوق بمواجهة حائرة للواقع، وكلّ حصول مسبوق بحضور. لكن الفلسفة تعكس هذا الترتيب، لذلك تغدو الأدلّة الفلسفيّة والعقليّة أحياناً حجباً تمنع الحضور والحيرة القلبيّة.

---

(1) **بسط التجربة النبويّة**، ص 334.

(2) مجلة **كيان**، العدد 10، ص 12 ـ 14.

(3) **أرحب من الإيديولوجيا**، ص 18.

3 ـ ليس لدى الفلاسفة ـ وخلافاً للعرفاء ـ إطلاقاً مفهوم بسيط لله، فمفاهيمهم كلّها مركّبة وثانوية. المفهوم الفلسفي لله متأخّر كثيراً على مفاهيم الكمال، والوجود، والوجوب، والعلّية.

4 ـ ليس المتكلمون أكثر إيماناً وصلابة من العوام أبداً. الكلام لا يثمر إيماناً ولا حبّاً.

ومع أنّ **سروش** يطرح هذه الأدلّة عن لسان العرفاء، ولكنّها تمثل رأيه أيضاً. وهو بعد أن يسرد قصة **موسى والراعي** نقلاً عن **المولوي**، يكتب:

> **إساءة الأدب العاشقة تلك، وذلك الإيمان الحائر يرجح على ألف أدب كلامي ووصف فلسفي. تلك الآداب والأوصاف ليست سوى أَخيِلة وأوهام تتهاوى أمام الحقيقة فيُفضحُ قصورُها ويبينُ تلوّثُها بشوائب التشبيه والتمثيلات[1].**

ويعتقد **سروش** أن ليس الله فقط بل الكثير من التعاليم الدينيّة الرئيسية تُوجِب الحيرة. ومن المناسب أن نراجع هنا إحدى فقراته المفتاحيّة:

> **غالبية المعارف الدينيّة من هذا السنخ. هي أيضاً لا تطبق الإدراج في العبارات والتعريف والتحليل الفلسفي الدقيق. وفيها دوماً عناصر من اللاّكيفية تتملّص من قبضتها ولا تستسلم لدساتير الذهن الفلسفي الذي يحاول إدراجها في قوالبه. هكذا هي صفات الباري وأفعاله، والاختيار، والقدر، والمشيئة، وعالم الغيب. لذلك مضت عليها قرون من الزمان ولم ينتهِ النزاع العقلي حولها[2].**

---

(1) مجلة كيان، العدد 10، ص 15.

(2) المصدر نفسه، ص 14.

وهو يقرر أنّ هذه موضوعات وأمور جدليّة الطرفين تفطّن إليها **المولوي** قبل **كانط** بقرون[1]. ويذهب إلى أكثر من ذلك فيقول: إنّ التناقض داخل الدين حالة مستساغة وضرورية. ويستشهد تارةً أخرى ببيت **للمولوي**:

إذا انتشر عطر ذلك الحبيب في الأجواء، حارت به كل تلك الألسنة.

ليستنتج:

الحق أنّ المحال والمعقوليّة مما يجب أخذهما بعين الاعتبار بما يتناسب والأرضيّة التي نتناقش فيها. حينما يكون متعلّق المعرفة والتجربة هو الله فإنّ معقوليّة الأفكار والقضايا الخاصة به تختلف عن المعقوليّة الخاصة بالطبيعة. هكذا هي الأسرار دائماً، لذا كان وقوع التناقض الظاهريّ هنا أمراً مألوفاً... هذا التناقض مع العلم والتنبّه بالمقام الذي نحن فيه لا يتناقض مع المعقوليّة. وهنا تحديداً يفتحُ المجازُ طريقَهُ إلى داخل اللغة[2].

ويؤكّد **سروش** تتمةً لذلك أنّ المنظومة العلميّة ـ الفلسفيّة يجب أن تكون عاريةً من التناقض تماماً، إلّا أنّ الدين والعرفان لا يضرّهما هذا التناقض، فلغتهما لغة إشارات وليست لغة عبارات[3] على الرغم من تعبيرها عن الواقع في جانب المعارف العقيديّة. لذا من المحتمل أن تصدر فيها أحكام مختلفة بل ومتناقضة كلّها حق، ومع ذلك لا يمكن الجمع بينها. من هنا يعتبر حقيّة القضايا الدينيّة

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 10، ص 14.

(2) مجلة **كيان**، العدد 40، ص 11.

(3) المصدر نفسه، ص 11؛ وانظر أيضاً: العدد 10، ص 15.

من سنخ حقيقة القضايا الإشاريّة (indexical) نظير «لي من العمر عشرون عاماً» أو «الجوّ باردٌ اليوم». الحق والصدق في هذه القضايا يتضمنّان «لي» و«اله»، وهي بذلك خاصة ونسبية[1]. وعليه، فالحقّية في القضايا الدينيّة ليست إطلاقاً من سنخ الحقّية في العلم والفلسفة التي تعتبر حقّية مطلقة ونفس الأمرية[2]. طبعاً لا يفوتنا القول بأنّه يعترف بوجود قضايا دينيّة خاصة بالواقع تمثّل الحق المطلق، إلّا أنّ الحق والباطل في الأديان (على نحو النظام وليس على النحو التجزيئيّ) حق وباطل مقيّدان أو إشاريان. هذا الكلام يتعلّق طبعاً بالقضايا العقيديّة، والحقّية في المراسم العمليّة والأحكام الشرعيّة والأخلاقيّة تعني الكفاءة والعملانية[3]. وهذا الأفكار تمنح **سروش** أرضيّة مناسبة لإطلاق «التعدّدية الدينيّة» وإعادة تشكيلها.

في خاتمة هذا القسم لا بدّ من الإلماح إلى نقطتين: **الأولى** هي أنّ **سروش** في رأيه الثاني، وبمقدار اقتباسه من أفكار **المولوي والغزالي**، استعار ووظّف عناصر من أفكار الإيمانيين ولا سيما **كريكغارد**. وقد شرحنا هذا التأثّر بنحو أوسع في الفصل الثاني. **النقطة الثانية** هي أنّه يحاول المصالحة بين رأييه في هذه المسألة، لذا نراه يؤكّد على أنّ لغة العرفان والدين ليست غير معقولة في مناخها، إلّا أنّ المكوّنات والأجزاء المتناقضة لهذين الرأيين أكثر من أن يُستطاع التوفيق بينهما. وسنتطرق إلى هذا الجانب تحت عنوان **نقود وآراء**.

1 ـ 2 ـ نقود وآراء

1 ـ الرأي الأوّل **لسروش** حول الصلة بين العقل النظريّ والقضايا

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 40، ص 9.

(2) المصدر السابق، وكذلك ص 5.

(3) المصدر نفسه، ص 10.

الدينيّة يرد عليه الإشكال من عدّة جهات. لا ريب في أنّ القضايا الدينيّة تقرِّر أموراً وأخباراً وحقائق عن عالم ما وراء الطبيعة وعلاقته بعالم الطبيعة. من هنا فإنّ النظر في هذه الحقائق العينيّة وفهمها متاحان بالعقل البرهاني تارةً، وبالمشاهدة القلبيّة أو الشهود أحياناً، وعن طريق التجربة والحسّ بالنسبة إلى بعض القضايا[1]. ليست القضايا الدينيّة من قبيل الأذواق الشخصيّة والأحوال والتقاليد الخاصة حتى لا تُتاح إقامة البرهان عليها، لذلك استخدم الأنبياء في دعوتهم للإيمان أدوات الاحتجاج والحكمة والبرهنة. واضح أنّ الشيء إذا لم يكن يقبل البرهنة فإنه لن يقبل الدعوة العقليّة[2]. يدعو القرآن المجتمع البشريّ في أكثر من ثلاثمائة آية إلى التعقل والتفكّر والتدبّر. وبالمقدور ملاحظة الاستلالات والبراهين في مواطن عديدة من القرآن. ومن البديهي أنّ كليّات الدين هي التي يمكن تسويغها عقليّاً وبرهانيّاً، أما جزئيّاته فلا تسوّغ عقلياً. بعبارة أخرى: الجزئيات سواء كانت علميّة أو عينية أم حقيقيّة أو اعتباريّة ليست في متناول البرهان العقلي، والشيء الذي لا يكون في متناول العقل لن يتاح تحليله وتسويغه عقلانياً. أما بالنسبة إلى الكليّات والخطوط العامة للدين فهي ممكنة التحليل عقلانيّاً[3].

والخلاصة هي أنّ تعاليم الوحي وإرشادات العقل ـ من وجهة نظرنا ـ متجاريتان ومتعاضدتان إلى درجة أنّ إحداهما أخذت في التعاليم الدينيّة عنوان الحجّة الظاهرية، وسُميّت الثانية حجّةً باطنية.

(1) **عبد الله جوادي آملي، معرفة الدين**، ص 176 ـ 177.

(2) المصدر نفسه، ص 181.

(3) المصدر نفسه، ص 174.

وبعبارة أوضح سُمّي العقل رسولاً داخلياً، وأُطلق على الأنبياء وتعاليم الوحي اسم الحجّة الخارجيّة[1].

أما بخصوص ضعف براهين إثبات الله فينبغي التذكير بأنّ بالمقدور بل يجب دراسة ونقد الإشكالات المطروحة بنحو تفصيليّ وكُلّاً في موضعه، وفي حال الوصول إلى نتائج تفيد ضعف أحد البراهين أو استحالته يجب تقريره من جديد وإعادة صياغته. في كلّ الأحوال، بالمستطاع التأكيد على مبدأ فحواه: قابلية وجود الله وسائر القضايا الدينيّة الرئيسية للبرهنة، وإمكانيّة الردّ بنحو رصين على الطروحات المعاكسة للطرح الديني[2]. إذ إنّ القضايا التي لا تقبل البرهنة هي تلك التي يستدعي قبولها التناقض، وجليٌّ تماماً أنّ القضايا الدينيّة، ولا سيما قضيّة وجود الله، ليست من هذا القبيل. والواقع أنّ أية قضيّة يمكن التوصّل إليها عن طريق مقدّمات ودحض نقيضها (برهان الخلف) هي قضيّة تقبل البرهنة[3]. طبعاً من الضروريّ الإشارة إلى أنّ المسألة بالنسبة إلى وجود الله الذي يشهده قلب الإنسان بالفطرة (لكن البشر يغفلون عنه لأسباب متنوّعة) ليست مسألة براهين بالمعنى الحقيقي للكلمة (أي بمعنى كشف مجهول)، إنّما هي مسألة تنبيه وتذكير. ومن المفيد القول إنّ المعرفة بأصل وجود الله معرفة فطرية، وإقامة البراهين عليها إنّما هي لمجرّد تبديد الشبهات وتوجيه الأذهان نحو الكنوز الكامنة في قرارة الإنسان، وبالتالي نحو

---

(1) **محمد بن يعقوب الكليني، الأصول من الكافي**، المجلّد الأول، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1375 هـ، **كتاب العقل والجهل**، الرواية 12، ص 16.

(2) للاطّلاع على بعض أدلّة المعارضين والردود عليها انظر: **عسكري سليماني أميري، نقد عدم قابلية وجود الله للبرهنة**، الطبعة الأولى، قم، بوستان كتاب، 2001 م، الفصلان الثاني والثالث.

(3) المصدر نفسه، ص 155.

الفهم الأفضل للمعارف الإلهيّة وتعميق المعتقدات الدينيّة وتنميتها في كيان الإنسان[1]. ولكن يتعيّن عدم إغفال نقطة مهمة هي أن الشهود والوجدان القلبي والفطرة النازعة نحو الله لا تغنينا عن البرهنة الفلسفيّة والإثبات العقلي لله، **فأولاً**: ليس بالمقدور نقل هذا الشهود القلبي، لذلك إذ اكتفينا به سيدّعي الجميع صنوفاً مختلفة من الشهود من دون أن يكون ثمة معيار لتشخيص صحيحها من سقيمها، وستنفتح الساحة لصولات الملحدين وجولات المشركين[2] .**ثانياً**: في كثير من الأحيان، حينما تتكدّر الأرواح وتمرض القلوب بسبب الأنانيات وحبّ الدنيا، لا تبقى فيها مناطق مشرقة لمعرفة الله وتسويغ الإيمان.

تجدر الإشارة إلى أنّ سروش الذي يؤكّد أنه لا يزال بالإمكان الدفاع عن الدين عقليّاً، يأخذ بعين الاعتبار طبعاً أن هذا الدفاع سيكون متيناً وراسخاً حينما يكون برهانيّاً وإلّا فإنه دفاع جدليّ أو عملانيّ للدين، وبالتالي يمكن نقضه من قبل مخالفيه.

2 ـ ثمة فارق بين صدق المعتقد (truth) وتسويغه (justification) أو معقوليّته (rationality). فليس كلّ معتقد معقول ومسوّغ صادقاً بالضرورة، ويمكن أن يكون الاعتقاد بقضايا كاذبة أمراً معقولاً في بعض الظروف. وقد تفطّن **سروش** لهذه النقطة بدقة إلّا أنه رأى المعقوليّة المحضة تكفي للقضايا الدينيّة، ووجد أنّ التسويغ يغنينا عن الصدق. الشاهد على ادّعائنا هذا هو

---

(1) **حسين علي رحيقي، دراسة شبهة عدم قابليّة الله للبرهنة، مجلة رواق انديشه**، السنة الثانية، العدد 9، صيف 2002 م، ص 53 ـ 54.

(2) **عبد الله جوادي آملي، تبيين براهين إثبات الله**، الطبعة الأولى، قم، نشر أسراء، بدون تاريخ، ص 113.

تصريحه بأنّ المعقوليّة أعمُّ من الصواب والخطأ، وقد يرتكب الإنسان خطأً معقولاً، فيكون ذلك الخطأ بحدّ ذاته دليلاً على التعقّل والعقلانيّة. والسؤال منه الآن: هل الاعتقاد والإيمان بقضايا معقولة صرفاً، وقد تكون الكثير منها كاذبة وغير صحيحة في عالم الواقع، مما يروي غليل ذهنيّته ـ هو على الأقلّ ـ المتعطّشة للحقيقة، حتى راح يوصي الآخرين بمثل هذا المنحى؟ إلّا إذا كان يرجّح الرؤية النفعيّة والعملانيّة للدين على المنحى الذي ينشد الحقيقة والصدق (ويبدو أنه يرجّحها فعلاً)، وعندئذٍ لا بد لهذا الترجيح من دليل مناسب، لكنّه يبقى للأسف دون دليل.

3 ـ قوله: إنّه قد «ولّى زمن الإثبات الحاسم للأفكار الدينيّة»، وادعاؤه: «صورة التديّن في كلّ عصر تكتسب مضموناً مختلفاً، لذلك لم تعد أدلّة السلف مفيدة في الوقت الحاضر»، مع أنّ له جذوره في تصوّراته الخاصة حول نسبية العقلانيّة، وكذلك عناصر القبض والبسط التي نقدناها بالتفصيل في الفصلين الثاني والثالث. ولكن لا بأس في ردّ قصير هنا فحواه: كيف يكون العقل القائد والناطق الرسمي الوحيد في الشؤون الإنسانية كافة، ويجري الخضوع لمكتسباته البرهانيّة، بينما لا يعدُّ كفوءاً وحاسماً في ساحة الإيمان والدين وهي ساحة تختّص بالواقع والحقيقة في هذا العالم، ويحتاج هناك إلى إعادة النظر والتجديد باستمرار؟! كيف تبقى أدلّة السلف على أنّ «العالم الخارجي موجود ونحن البشر موجودون الآن فيه» كفوءة لحدّ الآن، ويمكن أن تكون مُقنِعةً حيال السفسطائيين الجُدد، بينما تسقط براهين السلف حول وجود الله عن القيمة والاعتبار في العصر الراهن، وتفقد قدرتها على التعبير عن الحق والواقع؟

4 ـ ما يتراءى لنا في نقد الرأي الثاني:

إذا كانت وظيفة الدين أولاً وبالذات تعليم حقائق غير معقولة وفرّارة من العقل، ومهمّة الأنبياء هي طرح الأسرار، إذن، كيف يقول **الإمام علي (ع) في نهج البلاغة**:

وواتَرَ إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاقَ فطرته... ويثيروا لهم دفائن العقول[1].

إذا كان الدين في جوهره من أجل عرض المساحات التي لا يطاولها العقل البشريّ، فما باله يدعو في آيات عديدة إلى التعقل والتدبّر والتفكّر؟ لماذا نراه في مقابل المعارضين والملحدين الذين يرفضون الدين بكلّ جهل ولاعقلانية يشدِّد على ﴿...هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾﴾[2]. في بعض المواضع، يقرِّر **سروش** أنّ الذين خاطبهم الأنبياء هم العامة من الناس والمتوسّطون[3]، ونراه يقول من جهة أخرى: إنّ دين العوام دين طقوسيّ تشريعيّ وجماعيّ، والدين في جوهره لا يقصد هذه الطبقات إنّما يروم في مهمّته الرئيسة عرض طبقات أرقى وأسمى هي طبقات الأسرار في الدين[4].

غير أنّ **سروش** لا يقدِّم أيّ دليل أو توثيق على ادّعائه أنّ مهمّة الدين بثّ الحيرة في النفوس، إنّما يكتفي بسرد بيت شعر **لجلال الدين الرومي المولوي** فيه هو الآخر نظر وتأمّل. يظهر أنّه فهم بيت **المولوي** بأنّ الأنبياء كانوا مجبرين على تقديم معاجز كي يستجيب الناس لدعوات الدين غير المعقولة. وهذا كلام مرفوض تماماً

---

(1) **نهج البلاغة**، الخطبة الأولى.

(2) سورة البقرة: الآية 111.

(3) مجلة **آفتاب**، العدد 8، ص 44.

(4) **بسط التجربة النبويّة**، ص 333.

فالأنبياء والرسل لم يعرضوا معاجزهم البتّة لإثبات معارف من قبيل التوحيد والمعاد و...، إذ لا توجد أية رابطة منطقيّة بين الإتيان بشيء خارق للعادة وصدق ادّعاءات الرسل. لقد استعان الأنبياء بالبراهين الرصينة فقط لإثبات أصول الدين الحقّة، لذلك لم يطمع أولو البصائر بمعاجز الأنبياء إطلاقاً، إنّما كفّتهم أحقّية كلام الأنبياء وعقلانيّته لقبوله. المعاجز مطلوبة لإقناع ذهنيّات العامة من الناس. والإقناع هنا لا يتعلّق بأصول الدين بل بمجرّد صدق دعوى الرسالة. بتعبير آخر، حينما يدّعي الرسول الرسالة والارتباط الوحياني بالعالم السماويّ (أي أنّه يطّلع على أخبار الغيب دوماً عن طريق مل ينزّل عليه)، فهذه بحد ذاتها حالة خارقة للعادة، وليست من سنخ الإدراكات الظاهريّة وحتى الباطنية التي تتحقّق للناس. كان الناس يرون الرسول شخصاً يماثلهم في القوى البشريّة لذلك كانوا ينكرون دعاواه تلك بشدّة، وكان لا بدّ للأنبياء من أجل إثبات رسالتهم الإتيان بشيء خارق يدل على ارتباطهم بما وراء الطبيعة[1]. إذن، يتّضح أنّ المعجزة إنّما تُعرض لمجرّد تأييد الرسالة ولا علاقة لها بصدق المعارف الحقّة التي يعرضها الأنبياء، سواء كانت هذه المعارف معقولة ومقبولة عقليّاً أم غير معقولة وفرّارة من العقل. طبعاً، طرح هذا الخلط والمغالطة قبل هذا من قبل بعض فلاسفة الدين المعاصرين في الغرب نظير **جون هيك**[2] **وجون هاسبرس**[3]، حيث ظنّوا أنّ المعجزة أحد براهين إثبات وجود الله، لذا أخضعوها للدراسة والنقد.

---

(1) **محمد حسين الطباطبائي، الميزان**، المجلّد الأول، ص 83، 87.

(2) **جون هيك**، ص 71.

(3) **جون هاسبرس، مدخل إلى التحليل الفلسفي**، ترجمه إلى الفارسيّة موسى أكرمي، الطبعة الأولى، طهران، طرح نو، 20م، ص 503.

بعيداً عن كلّ هذه النقاشات، أغلب الظنّ أن **المولوي** نفسه لم يقصد مثل هذا الرأي. أي أنّه لم يعتبر عقائد الدين وتعاليمه الأساسية غير معقولة، إنّما كان يقصد أصل الرسالة ذات الظاهر غير المعقول والتي يحتاج إثباتها إلى معجزة.

وأخيراً، يبقى إشكال مفاده أنّ رأي **سروش** إذا كان صائباً، وإذا كانت القضايا الدينيّة فرّارة من العقل، فكيف تستطيع المعجزة عقلنتها وإقناع الناس بها؟

5 ـ الدليل الأوّل الذي يسوقه في رأيه الثاني على عدم تناسب رداء التعقّل والاستدلال مع قوام الإيمان، مستلهم من أفكار الإيمانيين المتطّرفين. يعتقد **كريكغارد** أنّه حتى لو أمكن البرهنة على القضايا الدينيّة فهذه البرهنة لن تكون لصالح الدين والإيمان، بل على العكس هي أداة لتخريب روح الإيمان والوجد والفوران في الاعتقاد الديني. وفي هذا يكتب:

ليس الإيمان بحاجة إلى برهان. أجل، الإيمانُ يجب أن يعتبر البرهانَ خصمَه... حينما يهبط مستوى الإيمان ويفقد فورانه تدريجيّاً ويتحوّل إلى شيء لا يمكن أن يُسمّى إيماناً، عندئذٍ يحتاج إلى البرهان حتى يستعين به من أجل أن يراعي تيارُ الكفر حرمته[1].

طبعاً، ما عدا الإيمانيين، من إشكالات الفلاسفة العقلانيين على براهين إثبات التعاليم الدينيّة هو التعقيد الفلسفي لهذه البراهين. يعتقد هؤلاء أنّ هذا التعقيد جعل تلك البراهين غامضة إلى درجة يستعصي معها على المؤمنين فهمها، لذلك لا يُتاح إرساء الإيمان الديني على مثل هذا الأساس. وهنا يكتب **غري غاتينغ**:

---

(1) **سورين كريكغارد**، ص 68.

نحن بحاجة هنا إلى قدر من التدبّر حول ينابيع عجز البراهين التقليديّة عن أن تكون أسباباً للعقيدة. الينبوع الأوّل اعتماد مقدّمة أو مقدّمات الأدلّة على أفكار فلسفيّة معقّدة ودقيقة لا يُتاح لأيّ شخص فهمها. لا يمكن للمؤمنين في إيمانهم المستند إلى البراهين، أن يبقوا بمأمن من آفات الإشكالات التي لا يقدرون على دحضها أو حتى على فهمها[1].

في الردّ على الإشكال أعلاه يجب الإشارة إلى نقطتين:

أ - وجود الله والإيمان به معجون بفطرة الإنسان ووجدانه وأعماقه، وكما مرَّ بنا فهذه البراهين هب لمجرّد التنبيه ومحو الشبهات من الأذهان، وتوجيه الأرواح المغبّرة والفطرات الغافية إلى زلال المعرفة، ولولا هذه البراهين العقليّة لما بقي سبيل لهداية أهل الضلال وإرشادهم. وإذا كان رداء الفلسفة صغيراً على هندام الإيمان، إذن لِمَ يدعو الأنبياءُ الناسَ دوماً إلى التعقّل والتفكّر والتدبّر في الآيات الإلهيّة؟

ب - روح الإنسان وفطرته معجونة بالتعقّل ومتلائمة معه، ولهذا سُمّي الإنسان حيواناً عاقلاً، فالتعقّل هو الذي يميّزه عن سائر الحيوانات. أضف إلى ذلك أنّ بعض أفراد البشر يرتفعون بهذا التعقّل إلى أرقى مدارجه، وهكذا تغدو براهين مثل برهان الصديقين حاديهم نحو حضرة الجلالة. وهناك

---

(1) Garry Gutting, Religious Belief and Religious Skepticism, p. 7.
نقلاً عن **محمد رضا بيات، دليل التراكم**، بحوث في الكلام الجديد، الطبعة الأولى، قم وطهران، جامعة قم وسمت، 202 م، ص 31.

صنوف أخرى من البشر يمارسون هذا التعقّل بمراتب أدنى فينتفعون من براهين أبسط بعناصر أوضح، ويهتدون بها إلى الدين. على كلّ حال، لا تعمل الأدلّة العقليّة إطلاقاً على تبعيد شِقّة الوصال، على الرغم من أنه من البديهيّ أنّ كلّ شيء لا ينفع لكلّ شخص، واستخدام الشيء في غير محلّه ينتج العديد من السلبيّات والمضاعفات.

وفي دحض الدليل الثاني نكتفي بنقطة موجزة: صحيح أنّ كلّ حصول مسبوق بحضور، ولكن **أولاً**: خلافاً لرأي **سروش** ليس هذا الحضور والمواجهة ذات طابع حائر إنّما هو شفّاف ونقيّ تماماً، إذ لا يقتضي الحضور سوى هذا .**ثانياً**: لم يعكس العقلانيّون هذا الترتيب، بل أذعنوا لضرورته محاولين نقل الإدراكات الحضوريّة وتعميم فهمها. هذا مع أنّه لا سبيل لإنكار أن كثيراً مما يُعدُّ فلسفةً (و مساحتها أخصُّ من مساحة التعقّل الشاملة) لا ينفع سوى أصحاب الفن والاختصاص، وبعض نقوضه وإبراماته تتحوّل أحياناً، وبسبب ما فيها من دقائق ومقدّمات طويلة، إلى حجب للذهن والضمير يصاب بها أهل العقل والفكر مما يبعدهم عن الغايات والأهداف المرتجاة.

أما ما ساقه **سروش** في الدليل الرابع من أن «علم الكلام لا يثمر إيماناً وحبّاً»، فهو يدلّ دلالة واضحة على أنّه يساوي بين الإيمان والعرفان. نعم، علم الكلام لا يثمر حبّاً، ولكن هل المتديّنون كلّهم من صنف واحد، والتديّن كلّه تديّن عرفانيّ عاشق؟ ما يلاحظ في الكثير من التعاليم الدينيّة[1] هو وجود ثلاث فئات من

---

(1) كنموذج انظر: **محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار**، المجلّد 8، ص 20، الرواية 204.

المتديّنين[1] إحداهما تشمل أهل الحبّ، وهم طبعاً أفضل المتديّنين، إلا أن أفراد الفئتين الأخريين أيضاً يُعتبرون من أهل الإيمان.

ثانياً: صحيح أنّ الكلام متفاوت الماهيّة عن العرفان، بيد أنّ الكلام والتعقُّل في القضايا الدينيّة يمكن أن يكون خلفيّة لإحراز المراتب العرفانيّة والإيمانيّة السامقة، ثم أَلَم ينتهِ البعض إلى الدين الإسلاميّ بعد التحقيق العقليّ في مختلف الديانات، فنالوا مراتب دينيّة عالية؟ إذن، كيف يمكن النظر إلى كلّ هذه الجهود الفكريّة والعقلية الرامية لتمتين دعائم العقيدة على أنّها أَخيلِة باهتة. نعم، لا يُتاح إنكار أنّ بعض هذه الجهود لم تكن صائبة في سيرها نحو الحقيقة، ولكن هل تراها جميعاً من هذا القبيل؟

كان من المناسب أن يذكر **سروش** بخصوص النماذج التي ساقها (صفات الباري وأفعاله، والاختيار، والقدر، و...) بعض العناصر ـ على الأقلّ ـ الفرّارة من قبضة التعقل والعقلانيّة؟ هل حقّاً لم تطرح حول العناوين أعلاه أية أدلّة وبراهين مقنعة؟ وكلّ ما طُرح إنّما كان أموراً جدليّة الطرفين؟ وفق هذا التصوّر ينبغي عدم الاكتراث للمباحث والدراسات العقلية التي تفاعلت بين المتكلّمين والفلاسفة على امتداد القرون حول قضايا الجبر والاختيار والقضاء والقدر و... إلخ.

6 ـ ما قاله **الدكتور سروش** حول جواز التناقض الظاهريّ في الدين مدخول تماماً. نعم، لغة العرفان لغة استعاريّة تمثيليّة بطبيعة الحال وهي غاصة بالمجاز ما يؤدّي إلى بروز شطحات وتناقضات عديدة فيها. بل إنّ لغة العرفان ليست أساساً لغة عرفيّة يفهمها الجميع، وهذا ناجم عن استراتيجيّة

---

(1) الفئات الثلاث هي: تديّن العبيد، وتديّن التجّار، وتديّن الأحرار (العشّاق).

خاصة في أفكار العرفاء حيث يخفون الأسرار خلف هذه اللّغة. إلّا أنّ لغة الدين تستخدم لبيان المعارف والمعتقدات لعموم الناس، لذلك يجب أن تكون لغةً مفهومةً خالية من التناقض. ولهذا بعث الله كلّ رسول بلسان قومه للنهوض بمهمة الرسالة الخطيرة ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ . . .﴾[1]. وما ورد من استعارة ومجاز في القضايا الدينيّة إنّما هو لمجرّد تبسيط بعض التعاليم العقيديّة لعموم الناس.

إذا كانت القضايا الدينيّة مشحونة بالمتناقضات والتهافت فكيف يمكن التوفّر على معرفة مناسبة بالله وأوصافه وأفعاله؟ أَفَلا ينبغي في هذه الحال القول بتعطيل الفكر والنظر والعقل في الشؤون الإلهيّة كافة كما ذهبت المعطّلة؟

7 ـ النموذج الذي يعرضه **سروش** لأحقيَّة القضايا الدينيّة، وهو «الأحقيّة المقيَّدة»، غير صائب هو الآخر. فهو بدوره يعترف بأنّ القضايا الدينيّة العقيديّة على الأقل مفصِحة عن الواقع، والحقّيّة فيها بمعنى التطابق مع الواقع. فكيف يمكن والحال هذه اعتبار هذه القضايا من صنف القضايا الإشارية (indexical)؟ واضح أنّ حقّية أو بطلان أيّ دين يناقش قبل كلّ شيء في قضاياه العقيديّة لأنّها تشكّل هيكليّته وبناءه. هذه القضايا المشتركة بين عموم الأديان الإلهيّة تتمتّع بحقّية مطلقة كما هي القضايا العلميّة والفلسفيّة. فمثلاً الاعتقاد بالله ويوم المعاد لا يختلف إطلاقاً عن «كرويّة الأرض» أو «تمدّد الفلزات بالحرارة». بل حتى قضايا نظير «موسى رسولٌ» ليست

(1) سورة إبراهيم: الآية 4.

حقّيتها مقيّدة، فهي بالنظر إلى بعض الحدود والقيود (كقيد الزمن) مطابقة للواقع تماماً، لذا تتمتّع بحقّية مطلقة في إطار تلك الحدود والقيود. ليس لدينا أساساً سوى نموذج واحد للحقّية هو الحقّية المطلقة، ولا يوجد شيء اسمه الحقّ النسبيّ. حتى قضايا مثل «لي من العمر عشرون عاماً» أو «الجو اليوم بارد» تعبّر عن حقّ مطلق. فالقضيّة الأولى بغضّ النظر عن قائلها ليست حقّاً ولا باطلاً، وبالنظر إلى قائلها (إذا تطابقت مع الواقع) حقّ في كلّ مكان وزمان[1].

خطأ **الدكتور سروش** أنّه أراد إيجاد تلازم بين حقّية الأديان والهداية[2] حتى يغيّر نموذج الحقّية في الأديان، وأنه من الواضح جدّاً أنّ الهداية اللّازمة ليست هي الحقّية. الديانة الموسوية مثلاً هي الآن أيضاً حقّ لكنّها خالية من الهداية (ليست هادية)، ولأنّها ليست الحقّ كلّه لا يصحّ اتباعها. إذن، يتّضح أنّ ادّعاء أن الحق والباطل في الأديان مقيّدان وإشاريّان على نحو منظّم (سيستماتيكي) هو ادّعاء شعاريّ لا دليل عليه.

نعم، يمكن موافقة رأي **سروش** بخصوص الأحكام العمليّة والآداب الشرعيّة والتعاليم الأخلاقيّة للأديان حيث الحقّية بمعنى الكفاءة والفائدة. طبعاً في حال كان قصده من الكفاءة أنّ جَعْل هذه الأحكام ناتج من مصالح ومفاسد واقعيّة حيث أنزل الله مثل هذه الأحكام لاستيفاء تلك المصالح ودفع تلك المفاسد. بكلمة ثانية: تصنّف هذه الفئة من القضايا الدينيّة في خانة الإنشائيات، لذلك ليس

---

(1) يصرح **الدكتور سروش** نفسه في موضع ما بأنّ الكلام إما أن يكون صادقاً أو كاذباً... وإلّا وجبت نسبية الحقيقة. **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 118.

(2) مجلة **كيان**، العدد 40، ص 10.

لها معادِل عينيّ، ولا مصدر انتزاعي خارجي، إنّما لها فقط مصحِّح اعتبار، بمعنى إذا كان جعلها وإنشاؤها على أساس المصالح والمفاسد فهو اعتبار حكيم وإلّا كان اعتباراً عبثيّاً. بديهيّ أنّ الحقّية والصدق في هذا الحيّز ينظر إليهما من «زاويتي» و«زاويتك»، فهي إذن نسبية، إذ إنّ كلّ دين له أحكامه العمليّة المتفاوتة بما يتناسب والمقتضيات والمصالح الزمانيّة والمكانيّة وعلى أساس المستوى الفكريّ والعقلانيّ للناس في ذلك الزمن. طبعاً مفردة الحقّية هنا مشترك لفظي مع المعنى المذكور في القضايا العقيديّة (التطابق مع الواقع) إلّا إذا اعتبرنا الأحكام العمليّة مطابقة للواقع من حيث تطابقها مع الحكم الإلهيّ.

8 ـ النقطة الأخيرة في هذا الاستعراض النقديّ تتعلّق بالتعارض وتعذّر الجمع بين هذين الرأيين. وهنا يقول **سروش** في الرأي الأوّل: إنّ الدين والتديّن بحاجة إلى أدلّة ومبانٍ جديدة كي تظهر بشكل مقبول لدى الإنسان العصريّ، أما في الرأي الثاني فيرى الأدلّة غير متلائمة مع الإيمان أساساً. وهو يدعي في الرأي الأوّل أن الاعتقاد بالله، والوحي، وعالم ما بعد الموت، والملائكة أمرٌ معقول، ويُشدِّد على عقلانيّة الاعتقادات الدينيّة، لكنّه يذهب في رأيه الثاني إلى أنّ وظيفة الدين أولاً وبالذات تعليم حقائق لا معقولة وطرح أسرار فوق العقل. في الرأي الأوّل يقول: إنّ الإيمان بالموجودات الغيبيّة ليس لا عقلانياً (فراراً من العقل) ولا هو ضدّ العقل (مناقض للعقل)، وأنّ المنافحة العقلانيّة عن الدين ضرورة يجب أن ينهض بها المفكّرون الدينيّون كي لا ينبذ المجتمعُ الحديثُ الدينَ، أما في الرأي الثاني فنراه لا يرفع مستوى القضايا الدينيّة عن مستوى التناقض ـ وهذا أحد شروط معقوليّة الشيء

ـ وليس هذا وحسب بل يعتبر التناقض من ضروريّات لغة الدين.

هذه المكوِّنات والأجزاء المتناقضة تُقيّدنا بشدّة حينما نروم تبرير هذا التشرذم الفكري لدى **الدكتور سروش.**

1 ـ 3 ـ رؤية الدكتور شبستري

مثلما استعرضنا في الفصل الثاني، يذهب **شبستري** من ناحية إلى القول إنّ أصل التديّن هو التجربة الدينيّة الناجمة عن حضور الإنسان ووجوده أمام قطب الألوهيّة واهتمامه المنجذب بهذا القطب، والإيمان يتغذّى وينتهل من هذه التجارب. بهذا المعنى تفرغ التعاليم الإيمانيّة من ماهيّتها الفلسفيّة والبرهانية[1]. من جهة ثانية يؤكّد **شبستري** على انتهاء عصر العقلانيّة القصوى، ولم يعد ثمة مكان للجزم الفلسفيّ والعلميّ في المناخ الفكريّ الجديد، ونشدان اليقين على شاكلة ما كان يفعل الماضون ممارسة لا جدوى منها[2]. لذا فإنّ أسلوب الإثبات غير مفيد وغير مطروح في هذا المناخ الفكريّ[3]. الإنسان من وجهة نظره لم يعد في الأساس مهموماً بالوصول إلى العقائد الحقّة والتصديق بها للظفر بالسعادة الأُخرويّة[4]. محصّلة هذا المنحى هي أنّ الإنسان يجب أن لا ينظر إلى الله وباقي التعاليم الدينيّة كمجهول من المجهولات يحاول حلّها وإثباتها بالأدلّة العقليّة والفلسفيّة والبراهين وغيرها من البحوث الميتافيزيقيّة[5].

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 14.

(2) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 172، وكذلك ص 256.

(3) المصدر نفسه، ص 173.

(4) المصدر نفسه، ص 174.

(5) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 13، وكذلك ص 11.

ونلفت هنا إلى أنّ **شبستري** يدعم قوله هذا بفكرة أنّ «القرآن لم يستشهد أبداً بالبراهين الفلسفيّة لتأييد دعاوى الرسول، وحينما يجري الكلام عن الوحي يؤكّد على مرجعيّة الوحي وحسب»[1] لكنّه وعلى شاكلة **الدكتور سروش** (في رأيه الأوّل)، لا يأخذ هذا المنحى بمعنى أنّ المعتقدات القرآنيّة والدينيّة لاعقلانيّة أو مناقضة للعقل. إنه يعتبر إحدى خصائص خطاب رسول الإسلام أنه خطابٌ عُقلائي، ويرى دعوته للتوحيد دعوةً معقولةً تماماً[2]. يذكر في أحد بحوثه أنّ الآيات القرآنية والأحاديث النبويّة وتاريخ صدر الإسلام تشفُّ كلُّها عن أن أوامر الرسول ونواهيه ـ فضلاً عن القضايا العقيديّة ـ في كلّ واحد من المجالات الثلاثة: **العبادات، والمعاملات، والسياسة**، كانت أحكاماً عُقلانيّة وعقلائيّة[3]. ويكتب في موضع آخر: «من الجدير بكلّ مسلم أن يتوفّر ضمن حدود قدراته على صورة معقولة لله والنبي والمعاد والدين»[4]، وعلى هذا الأساس يرى أنّ السبيل الوحيد لحماية حقيقة الإيمان هو التعبير المعقول والأخّاذ والمقبول لمحتوى الإيمان والحقائق الدينيّة بدل إثباتها[5].

ويستنتج **سشبستري** من هذا التصوّر أنّ الخطاب الديني في عصرنا ومجتمعنا يجب أن لا يتناقض مع العقل العصريّ. وهكذا، لأجل أن لا تفقد التعاليم الدينيّة جاذبيّتها وشعبيّتها عليها التكيّف مع

---

(1) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 352.

(2) المصدر نفسه، ص 342، وكذلك ص 162.

(3) **محمد مجتهد شبستري، الخلفية المعنويّة والعقلائية لعلم الفقه**، مجلة **كيان**، العدد 46، ص 6، ربيع 1999 م؛ وانظر كذلك: **ثلاث قراءات للتراث في عصر الحداثة، التراث والعلمانية**، ص 240.

(4) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 92.

(5) المصدر نفسه، ص 81، وكذلك **الإيمان والحرية**، ص 114.

الثقافة العقلانيّة العصرية التي يعد العلم والفلسفة من أبرز مكوّناتها[1]. وهو لم يستثنِ التفقّه، والاجتهاد، والإفتاء من رأيه هذا، بل أكد على ضرورة مراعاة العقل والمعرفة العصريين حتى في هذه الصعد[2].

1 ـ 4 ـ نقود وآراء

1 ـ يصرح **الدكتور شبستري** بأنّ الإنسان المعاصر لم يعد يهمّه أن يجد العقائد الحقة وتصديقها من أجل الظفر بالنجاة الأُخروية. والسؤال الذي يُطرح هنا: هل اختفى شعور الإنسان بضرورة البحث عن الحقيقة فما عاد يبذل جهوده من أجل بلوغ الواقع والمبادىء الحقّة في كلّ المجالات، أم أنّه أضحى كذلك في المجال الدينيّ والعقيديّ فقط؟ إذا كان تأكيده على الشق الأوّل فلن يكون رأيه هذا مسوَّغاً على الإطلاق لأننا نلاحظ اليوم عياناً جهود البشر العلميّة والفكريّة في شتى الميادين من علوم تجريبيّة وإنسانيّة وفلسفيّة من أجل بلوغ الحقائق والانتفاع منها. إذن، لا يمكن أن تكون هذه الفرصة هي المقصودة من رأيه. وإذا كانت الفرضيّة الثانية هي مُراده فهي غير صائبة أيضاً، إذ ما الذي ينقص الحقائق الدينيّة مقارنةً بالحقائق الفلسفيّة والعلميّة حتى لا يكون للبحث العلمي فيها فوائد ونتائج مُجدية؟ إذا كانت القضايا الدينيّة معبِّرة عن الواقع كما هي القضايا العلميّة والفلسفيّة ـ وهي كذلك ـ إذن، يمكن إثباتها بالسياق المنطقي المعقول ذاته. إذا كان **شبستري** من الجانحين إلى الإيمان غير الواقعيّ والدين المعنويّ فلا يُتوقّع منه أن يحمل هموم إثبات القضايا الإيمانيّة إذ لن تكون ثمة حاجة لمعقولية هذه القضايا. لا

(1) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 343.

(2) كنموذج انظر: مجلة **كيان**، العدد 46، ص 7.

شكّ في أنّه من الملتزمين بهذه النظريّة لأنّه يصرّح بأنّ الحقّية مما ينبغي البحث عنه في دائرة «إضفاء المعنى على الحياة» وحسب[1]. وليس هذا سوى الإيمان غير الواقعيّ.

بالطبع، يبدو بديهيّاً أنّ ما يؤكّد عليه **شبستري وسروش** من أن زمن الإثبات الحاسم قد ولّى، مستمدٌّ من أجواء التشكيك السائدة على الفلسفة الغربيّة. بعد ظهور الفلسفات التجريبية، وخصوصاً بعد نقد **كانط** لبراهين إثبات الله الكلاسيكية تكوّن تدريجيّاً تياراً إلحاديّاً في الغرب جعل نقد الإلهيّات الطبيعيّة ودحضها على رأس أهدافه، إلى درجة أن الفلاسفة العقلانيّين المؤمنين بالله[2]، فضلاً عن أصحاب النـزعة الإيمانيّة، راحوا هم أيضاً يسجّلون العديد من الإشكالات على براهين إثبات الله. في هذا الصدد يقول **كالين براون**:

> **ليس من العجيب أن ينتشر في الكثير من المحافل الفلسفيّة اليوم التصوّر القائل: حيث إن البراهين العقليّة الأرسطيّة القديمة لإثبات الله لم تعد مقبولة، إذن فقد انهارت جميع الأركان العقليّة للإيمان بالله[3].**

لكنّنا إلى جانب اعترافنا بأنّ تسويغ الدين بالبراهين المدخولة الهشّة لا يمثّل أيّة مفخرة[4]، نعتقد أنّ دائرة الفكر الإسلاميّ لا تزال تحتوي على براهين متينة ورصينة أو لا أقلّ من تقارير مسوَّغة لبعض البراهين منها برهانُ الصديقين يمكن التوكّؤ عليها[5]. على كلّ حال،

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 14.

(2) نظير: **بلانتينجا** في كتاب **الله والأذهان الأخرى** الذي صدر عام 1967 م.

(3) **كولين براون**، ص 277.

(4) المصدر نفسه، ص 278.

(5) كنموذج انظر: **عبد الله جوادي آملي، تبيين براهين إثبات الله**، الفصل السابع.

إذا أغفلنا طريق البرهان الحصولي والمفهوم الذهني بالمرّة فسوف ينغلق ـ على حد تعبير **الإمام الصادق (ع)** ـ سبيل التوحيد بالكامل، وتُلغى جميع التكاليف[1].

2 ـ يقول **شبستري**: «لم يستشهد القرآن بالبراهين الفلسفيّة لتعضيد ادّعاءات الرسول، إنّما أكّد على حُجيّة الوحي ذاته». كما أسلفنا فإنّ وجود الله هو في الأساس معرفة فطريّة وحضوريّة في قلب الإنسان وروحه، ولا حاجة إلى البرهان لإثباته، ولكن لأجل تنبيه الأرواح الملوّثة والفطرات الغافية عرض الله في القرآن الكريم عدة استدلالات منها ما ورد في الآية الشريفة:

﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝٣٥﴾[2].

تقول هذه الآية: إنّ الإنسان لم يظهر إلى الوجود بالصدفة والاتفاق، إنّما له خالق، إذ من المحال أن يكون الفعل بلا فاعل. والإنسان إمّا أن يكون فاعله هو نفسه أو شخصاً آخر مثله أو أن يكون فاعله الله سبحانه. ولمزيد من الإيضاح نقول: إنّ فحوى الآية الشريفة هي أنّ الإنسان إمّا خلق من دون خالق، والآية «من غير شيء» يقصد المبدأ الفاعليّ وليس القابليّ، لأنّ إنكار المبدأ القابليّ ليس فيه ضرر عقيديّ[3]. وهذا افتراض مستحيل لأنّ الفعل من دون فاعل إنّما هو صدفة أو ترجيح بلا مُرجِّح، والصدفة مستحيلة في العالم، إذن لا بد للإنسان من خالق. والسؤال الآن: هل تُراهم خلقوا أنفسهم بأنفسهم أم خلقهم شيء آخر؟ الحالة الأولى مستحيلة

---

(1) **عبد الله جواد آملي، تبيين براهين إثبات الله**، ص 113.

(2) سورة الطور: الآية 35.

(3) **عبد الله جوادي آملي، معرفة الدين**، ص 157.

هي الأخرى إذ إنّها تستوجب الدور، والحالة الثانية لها افتراضان: إما المراد أنّ كل إنسان مخلوق من قبل إنسان آخر وهذا تسلسل، أو المراد أنّ الله هو الذي خلقهم فثبت المطلوب. فالقرآن مع أنّه لم يستخدم هنا كلمة العقل أو البرهان العقليّ لكنّه أثبت فكرته ببيان عقلي[1].

الاستدلال البرهاني الآخر الذي يبرز بوضوح في كتاب الله نطالعه في الآية الشريفة الرامية إلى إثبات توحيد الله:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾[2].

ويمكن الإلماح إلى استدلالات برهانيّة أخرى نتجاوز عن ذكرها هنا.

3 ـ يتخذ **شبستري** عقلانيّة الخطاب الديني وضرورة تقديم صورة معقولة لله والنبوّة والمعاد، وعرض هذه المفاهيم بطريقة مقبولة (و هذا كلّه كلام صائب تماماً) يتّخذه جسراً للتوصية بضرورة أنّ تُكيّف التعاليم الدينيّة نفسها مع الثقافة العقلانيّة العصريّة، والعلم والفلسفة من أبرز مؤشّراتها. يلوح هنا أنّ ثمّة مغالطة تستتر في هذا الكلام، إذ لا يتسنّى العبور من تلك المقدّمة إلى هذه النتيجة. أجل، الخطاب النبويّ خطاب معقول وعقلاني، ويعتمد دوماً على مبانٍ مقبولة عقلياً، ولكن هل النظريّات العلميّة الظنّية أو الآراء الفلسفيّة الحديثة من المسلّمات العقليّة حتى يكيّف الدين نفسه معها، ويقيس أصوله ومبادئه ويعدّلها على مقاساتها؟ وهذه الفكرة جديرة بالتأمّل خصوصاً بالنسبة إلى الأحكام الجزئيّة في العبادات إذ إنّ يد العقل قصيرة جدّاً عن

---

(1) **عبد الله جوادي آملي، معرفة الدين**، ص 158.

(2) سورة الأنبياء: الآية 22.

تلك المساحات، والدقائق العقليّة والطروحات الحكميّة المعقولة والمقبولة ظاهريّاً ليست هناك سوى استحسانات شخصيّة. إذن كيف يلاحظ الفقيه ـ على حدّ توصيته ـ عقلانيّة زمانه ومعرفته العصريّة حتى في التفقّه والإفتاء؟ لقد عرضنا ونقدنا بوضوح عناصر هذه الفكرة في الفصل الثالث (**قسم عمليّة فهم النص**)، وسوف نشير في قسم (**قابليّة القضايا الدينيّة للنقد**) من هذا الفصل إلى عناصر أخرى.

أضف إلى ذلك أنّنا حينما نقرِّب الدين إلى منظومة علميّة أو عقيديّة فلسفيّة معيّنة أكثر من اللّازم، سيواجهنا خطران على الأقل:

أ ـ علينا اجتراح تغييرات في الإيمان الدينيّ كي يمكنه التموضع داخل إطار تلك الفلسفة أو العقيدة، أي يجب بسط بعض الأشياء، ونبذ أشياء أخرى أو نسيانها[1].

ب ـ حينما يُلاحظ نقص في المنظومة الفلسفيّة أو العلميّة المذكورة، سينصرف الذهن إلى أنّ الإيمان الذهنيّ تكبّد خسارة فادحة وهزيمة نكراء بموازاة ذلك النقص[2]. تاريخ الإيمان المسيحيّ يعرض أمامنا نماذج جليّة لهذا الواقع، خصوصاً في القرون الوسطى.

2 ـ العقل التجريبيّ والقضايا الدينيّة

بعدما تحدّثنا بالتفصيل عن الصلة بين العقل النظريّ والتعاليم الدينيّة، ننتقل الآن للبحث في العلاقة بين العقل التجريبيّ والقضايا الدينيّة.

---

(1) كولين براون، **الفلسفة والإيمان المسيحي**، ص 276.

(2) المصدر نفسه، ص 277.

إلى ما قبل النهضة الفلسفيّة المُسمّاة بالوضعيّة المنطقيّة ساد الاعتقاد عموماً بأنّ القضايا لكي تبدو واقعيّة لا تحتاج سوى إلى اختبار واحد ألا وهو التأكّد الدقيق عن صدقها أو كذبها. إلّا أنّ الوضعيّين ابتدعوا اختبار تأهيل آخر يجب أن تمر به القضيّة قبل حصولها على شهادة الصدق أو الكذب، ألا وهو اختبار «المعنائية» أو التوفّر على معنى. أن تكون القضيّة ذات معنى معناه في الأصل: هل القضيّة قابلة للفحص التجريبيّ البشريّ أم لا[1]؟، وهو يعني بالتالي أنّ التجربة هي التي تحدِّد صحة أو سقم القضيّة[2].

وبهذا فإنّ صدق القضيّة أو كذبها من وجهة نظرهم إذا لم يترك تأثيرات مهمّة على التجربة، فإنّ تلك القضيّة خالية من المعنى معرفياً، وهي بالتالي ليست من القضايا المعبِّرة عن الواقع. يمكن تلخيص هذه الفكرة التي عُرفت بمبدأ القابلية للاختبار (Verifiability) في الإطار التالي: «الحكم الذي تصدره القضيّة حول الواقع لا يكون حكماً واقعيّاً وأصيلاً إلّا إذا أمكن التدليل على صدقها أو كذبها بالاعتماد على بعض الأمور الممكنة المشاهدة بالتجربة»[3].

لقد حكم الوضعيّون على جميع الأحكام الفلسفيّة بأنّها خالية من المعنى، وزعموا أنه لا توجد أية طريقة تجريبيّة للتحقّق من الميتافيزيقيا واختبارها. ولم يبق الدين بمأمنٍ من هجمات الوضعيّين، إذ تطرّق مبدأ المعنائيّة التجريبي لحريم الدين أيضاً. وكان **جان ويزدام** (Jahn wisdom) أوّل من طبّق آراء الوضعيّين على التعاليم

---

(1) **جون هيك**، ص 236.

(2) **الف. ج. آير**، **اللغة والحقيقة والمنطق**، ترجمه إلى الفارسيّة **منوجهر بزرك مهر**، طهران، مؤسسة انتشارات علمي، جامعة شريف الصناعية، 1974 م، ص 19.

(3) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 261.

الدينيّة في بحث شهير له استعان فيه بمثال المزرعة والبستاني[1]. وهو يذهب في بحثه المذكور إلى أنّ الواقع محايد وباطل المفعول حيال ادّعاءات المؤمن والملحد، فهو لا يؤيّد أو يدحض أيّاً منهما، وإذن، فالقضايا الدينيّة خالية من المعنى.

بعد فترة تعرّض مبدأ القابلية للاختبار في باب معنائية القضايا للنقد والتجريح، وظهر تقريرٌ له أهونُ وأقلُّ تصلّباً تحت عنوان القابليّة للتأييد والإثبات (conformability). ورد في هذا التقرير أنّ القضيّة ذات المعنى هي التي يمكن إثبات احتمال صدقها عن طريق التجربة[2]. لقد دافع **همبل** و**كارنب** عن هذه النظريّة. وبالتالي ترك مبدأ القابلية للتأييد مكانه بعد منعطفات عديدة لمبدأ القابليّة للدحض (falsfiability)[3]، والذي يفيد أن العالم الخارجي عاجز عن إثبات أو تأييد أية قضيّة، إنّما يمكنه فقط التأشير على حالة أو حالات من النقض أو التكذيب المتعلّقة بالقضايا. دافع **بوبر** و**أنطوني فلو** عن هذا المنحى، وذهب الثاني إلى أنّ المتديّنين لا يسمحون بالنظر إلى شيء من الأشياء على أنه ناقض لادعاءاتهم. إنهم لأجل أن يحولوا دون دحض ادعاءاتهم يقيّدونها ويعدّلونها دوماً[4].

---

(1) **جون هيك**، ص 238 ـ 240.

(2) **الف. ج. آير**، ص 22.

(3) **جون هيك**، ص 241.

(4) Antony Flew, «Theology and falsification» in philosophy of Religion ed: p. pojman, The University of Mississipi, 1986, pp 358 - 359.

ووردت ترجمة هذا البحث تحت عنوان **قابليّة القضايا الدينيّة للدحض في** المصدر التالي:

إبراهيم سلطاني وأحمد نراقي، **الكلام الفلسفي**، الطبعة الأولى، طهران، صراط، 1995 م، ص 73، 78.

ولا بدّ من القول إنّ المعايير الثلاثة المذكورة، أي **القابليّة للاختبار، والقابليّة للإثبات، والقابليّة للدحض**، تشترك كلّها في ضرورة النظر إلى العالم الخارجي من زاوية المشاهدة والتجربة، وينبغي أن لا يكون العالم الخارجي محايداً وغير ذي مفعول حيال القضايا[1].

معظم الفلاسفة المؤيّدين لمبدأ القابليّة للتحقيق أو مبدأ القابليّة للدحض ينقسمون إلى فئتين. الذين يعتقدون أنّ لغة الإلهيّات خالية من المعنى، والذين يعتقدون بإمكانيّة التدليل على معنائية هذه اللغة، توكّؤوا على المبدأ المذكور[2].

بازيل ميتشل من الفلاسفة الذي يعتقدون أنّ الادّعاءات الدينيّة بحسب معيار الوضعيين، تحتوي على معانٍ تفيد المعرفة ويقول: إنّ بعض جوانب الواقع كالآلام التي يتعرّض لها البشر يمكن أن تنقض الادعاءات الدينيّة، لذلك فهي ادعاءات تحتوي على معانٍ بخصوص الواقع[3]. ويحاول **جون هيك** هو الآخر مواصلة طريق **ميتشل**، فيذكر شروطاً خاصة للإثبات ليؤكّد أنّ الادعاءات الدينيّة لها معانٍ تفيد المعرفة[4]. فهو يرى أنّ جوهر الإثبات هو «رفع الشك المعقول»، لذا يعتقد أنّ التجارب ستحصل في الحياة بعد الموت وهذا يكفي لرفع الشكّ. طبقاً لهذا المنحى الذي عُرف بـ «القابلية للاختبار المعادية» (eschatological verification) ليس الدليل على معنائيّة القضايا الدينيّة تجارب «فعلية» تقع في هذا العالم، إنّما هي تجارب

(1) **محمد تقي فعالي، مدخل إلى علم المعرفة الدينيّة المعاصر**، ص 306 ـ 307.

(2) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 263.

(3) المصدر نفسه، ص 265.

(4) **جون هيك**، ص 248 ـ 249.

«ممكنة» في حياة ما بعد الموت[1]. إذن، يجوز القول إنّ **هيك** يوافق مبدأ القابليّة للاختبار عند الوضعيّين، لكنّه يوسّع مَدَيات الإثبات والتحقيق لتشمل الآخرة أيضاً[2].

ولا يفوتنا القول إنّ مبدأ القابلية للاختبار له أشكال أخرى منها نظريّة «الاختبار التاريخيّ» **لبننبورغ**[3]، والتي سنشير إليها في الصفحات الآتية.

بعدما تعرّفنا على مناخ قابلية القضايا الدينيّة للاختبار، وبعض الآراء المهمّة في هذا الباب، تسلّط الضوء على آراء المفكّرين المعنيّين في هذا الكتاب:

2 ـ 1 ـ رؤية الدكتور سروش

بدايةً، يجب أن نرى هل يعتبر **الدكتور سروش** القضايا الدينيّة معبِّرةً عن الواقع أم لا؟ إنّه يرى لغة الدين في ميدان المعارف العقيديّة مما يتعلّق بالواقع، وطبعاً قد نجد فيها تعارضاً وتناقضاً بسبب طبيعتها الاستعاريّة والمجازيّة، فهي لغة إشارة وليست لغة عبارة[4] لكن له جملة في موضع آخر تدلّ على أنه لا يرى القضايا الدينيّة من سنخ القضايا الخبريّة والحقيقيّة:

---

(1) **جون هيك**، ص 250 ـ 258؛ وكذلك: **العقل والاعتقاد الديني**، ص 266 ـ 267.

(2) John Hick, Faith and knowledge, 3nd, New York: MacMillan press Ltd, 1988, pp. 169 - 199.

وانظر كذلك: **هادي صادقي، الإلهيّات والقابليّة للاختبار**، الطبعة الأولى، طهران، المعهد العالي للبحوث الثقافية والفكر الإسلامي، 1999 م، ص 61 ـ 66.

(3) **هادي صادقي، الإلهيّات والقابلية للاختبار**، ص 24.

(4) مجلة **كيان**، العدد 40، ص 11.

الشكّ جارٍ في العلوم الحقيقية والخبرية، بيد أن كلامنا عن تفسير الوحي واكتشاف معنى النص...[1].

أما بخصوص القابلية للاختبار فمع أنّه يعترف باختلاف معانيها حسب المدارس المتنوّعة في فلسفة العلم وعلم المعرفة، نراه ينتهج الملاك الوضعيّ في أصله وأساسه ويعترف به رسميّاً:

إذا لم يُتح الإتيان بنماذج مؤيّدة ولا داحضة لشيء معيّن، فينبغي الاعتقاد أن ذلك الشيء إنّما هو نظريّة لا تقبل الاختبار (التحقيق)[2].

بعد إعلانه تبنّي مبدأ القابليّة للاختبار أو التحقيق، يتطرّق **سروش** للآراء المتعدّدة الخاصة باستيعاب أو عدم استيعاب هذا المبدأ للقضايا الدينيّة.

1 ـ الأفكار الدينيّة (خصوصاً ما يتعلّق بذات الباري تعالى وصفاته) لا تقبل الاختبار، إذ توجد إلى جانب النماذج التي تؤيّدها نماذج تنفيها وتدحضها، ولو أردنا تبرير النماذج الداحضة لسلبنا الاعتقاد بالنماذج المؤيِّدة أيضاً.

يرى **الدكتور سروش** هذا الرأي غير مقبول ويكتب:

اعتبار الأفكار الدينيّة غير قابلة للاختبار يصونها من هجمات النماذج الناقضة، لكنّه يُخلي في الوقت نفسه العالم من وجود الله[3].

إنه يرى فكرة: أننا لا نستطيع أن ندرك حقيقة أوصاف الله

---

(1) **القبض والبسط النظريّ للشريعة**، ص 554.

(2) المصدر نفسه، ص 554.

(3) المصدر نفسه، ص 178.

كالعلم والعدل كما ينبغي، ولا نعي طريقة تطبيق هذه الأوصاف على الأحداث الخارجيّة، وكذلك فكرة: أنّ النظام العملي المبتني على نظام نظريّ ليست له أية علاقة بذلك النظام النظريّ، ولا ينبغي سحب خيره وشرّه ونجاحه وإخفاقه على ذلك النظام النظريّ بأيّ حال من الأحوال، يرى هذه الأفكار من سنخ هذا الرأي الأوّل ما يعني عدم قابليّة القضايا الدينيّة للاختبار[1].

2 ـ الدعاوى الدينيّة قابلة للاختبار، إلّا أنّ نتائج الاختبار تظهر في عالم آخر، أي ينبغي توسيع دائرة الاختبار. الله يُظهِر نفسه، لكن ليس في مرآة هذا العالم الصغيرة، إنّما في مرآة بحجم الوجود.

يتخذ **سروش** موقفاً سلبيّاً حيال هذا الرأي أيضاً (و هو القابليّة للاختبار المعادي أو الأُخرويّ لدى **جون هيك**)، ويعتبره مكافئاً لعدم القابليّة للاختبار. يقول:

> **إذا أعطوكم في الحيّز العلمي مادةً من المواد وقالوا لكم: اختبروها، لكن مختبرها موجود في عالم آخر. فما النتيجة التي ستخلصون إليها؟ ألا تعدّونها غير قابلة للاختبار؟ النتيجة الواضحة لهذه الحالة هي تعذّر أن نقول بسهولة: إن ذلك الشيء كان لطفاً إلهيّاً أو عذاباً أو...[2].**

لكنّه يصوِّب القابلية للاختبار الأُخرويّ في موضع آخر فيقول:

> **الفهم الصحيح للدين سيفصح عن نفسه يوم القيامة فقط، إن ربك يحكم بينهم يوم القيامة فيما هم فيه يختلفون[3].**

---

(1) **القبض والبسط النظريّ للشريعة**، ص 180، وكذلك: ص 181 ـ 183.

(2) المصدر السابق، ص 180.

(3) **معرفة الأسرار والاستنارة والتديّن**، ص 85.

3 ـ أن نربط نجاحات النظام وإيجابيّاته فقط بالمدرسة المؤسّسة له، بينما ننسب الاعوجاجات والإخفاقات إلى عوامل أجنبيّة متآمرة.

لا يستسيغ **سروش** هذا المنحى أيضاً، ويكتب عنه:

الحقّ أنّ توظيف النتائج الحسنة وتبرير ورفض العواقب السيّئة يؤدّي نهاية إلى عدم القابلية للاختبار. النظريّة القابلة للاختبار هي التي إذا استفادت من النماذج المؤيّدة فلا بد من أن تتضرّر من النماذج الداحضة[1].

وهو يقرِّر أنّ الدافع وراء هذا اللون من التصوّرات إنّما هو التحيّز لمدرسة معيّنة وحبها، بينما الاختبار بحاجة إلى نوع من الحياد وعدم التحيّز العقلاني الذي لا يمكن ملاحظته عند المؤمنين والمتحيّزين إلّا نادراً[2]. إنّه يرى النظريّة القائلة بتسجيل السلبيّات والإخفاقات فقط على حساب المدرسة، نظريّة غير منصفة، وتفضي إلى عدم القابليّة للاختبار كما هو الحال مع النظريّة الثالثة[3].

4 ـ تذهب النظريّة الرابعة إلى ضرورة اختبار المتانة والانسجام الداخلي للمدرسة بطريقة نظريّة أولاً، وإذا لم تظهر عليها إمارات الضعف والنقص في هذه المرحلة، فمن الجفاء أن ننسب إليها الإخفاقات والمعايب العمليّة، وعلينا البحث عن العوامل الخارجيّة والتخريب العدائي.

هذه الرؤية أيضاً تتعرّض لنقود **الدكتور سروش** من ثلاثة وجوه:

---

(1) **أرحب من الإيديولوجيا**، ص 184 ـ 185.

(2) المصدر نفسه، ص 186.

(3) المصدر نفسه، ص 188.

أ ـ دائماً ما يسود فهمٌ معينٌ للمدرسة، لذا فالنظر من داخل المدرسة لن يكون في الواقع سوى تحكيم فهمنا الذاتي واعتباره هو المعيار[1].

ب ـ تغفل هذه النظريّة عن البسط التاريخي للمدرسة واللّوازم العمليّة لها والتي لا تتجلّى إلّا في مساحات التاريخ والزمن[2].

ج ـ ليست الشؤون الفلسفيّة والعقليّة المحضة هي كلّ ما في المدرسة من محتوى، وبعض أجزائها ذات طابع عمليّ وتجريبيّ صرف، ولا يمكن التأكّد من قدراتها أو عدم قدراتها إلّا على المستوى العملي.

وعلى العموم، يعتقد **سروش** أنّ هذه النظريّة تسلب الاختبار شموليّته وتجعله شخصيّاً وغير ممكن[3]. وبعد استعراضه ورفضه لهذه إلى نظريّته يصل لنظريته المستساغة:

5 ـ المدارس قابلة للاختبار، وساحة اختبارها هي التاريخ، وتاريخ أيّة مدرسة هو مرآتها تقريباً. والفهوم المغلوطة والاستخدامات غير السليمة لكن المؤمنة والمخلصة يجب أن لا نشكّ للحظة واحدة في تاريخيّتها وانتمائها إلى المدرسة. تحليل تاريخ المدرسة هو الذي ينفع للاختبار وإصدار الأحكام[4].

---

(1) **أرحب من الإيديولوجيا**، ص 190.

(2) المصدر نفسه، ص 191 ـ 192.

(3) المصدر نفسه، ص 192.

(4) المصدر نفسه، ص 192 ـ 194، وكذلك: ص 78، وانظر أيضاً: مجلّة **كيان**، العدد 40، ص 8.

يقول **سروش** في ضوء اعتبار الدين شيئاً إنسانياً وذكره لمتطلبات وجوده الخارجي:

> **ما من تحليل للدين ودفاع عنه يمكن أن يكون تامّاً من دون تحليل تاريخ الدين والدفاع عنه. الوجه المحبَّب للدين مما يجب مشاهدته لا في مرايا الاستدلال وحسب، بل في مرآيا التاريخ أيضاً، كما ينبغي الإصغاء لشهادة التاريخ لا في حقّ المدارس البشريّة فقط، بل في حق المدارس الدينيّة أيضاً... التاريخ والكلام يحتاجان اليوم إلى صحبة بعضهما أكثر من أيّ وقت آخر[1].**

يبدو أنّ **سروش** استلهم وتأثّر في منحاه هذا بنظريّة القابليّة للاختبار التاريخيّة عند **بننبورغ**. الذي يقول: إنّ ظهور العلاقة بين البحوث التاريخيّة والإلهيّات مؤشّر على تغيير عميق في مجمل اتّجاه الإلهيّات، وهذا ما يغيّر وجه كلّ المسائل التقليدية في الإلهيّات بما في ذلك مسألة العقل والإيمان[2]. منذ عصر التنوير فصاعداً تعرّضت المرجعيّة المطلقة للقضايا الدينيّة والتي لا تقبل التحقيق والاختبار لنقود شديدة، وقد كان التاريخ النقدي على الدوام ألدَّ أعداء الإلهيّات وأكثرهم إزعاجاً. غير أنّ **بننبورغ** بترحيبه بهذه العقلانيّة النقديّة يحاول جعل التاريخ حليفاً قويّاً للإلهيّات[3]. إنّه يرغب في جعل المتألّهين مؤرّخين والمؤرّخين متألّهين. وهو يعتقد أنّ الإلهيّات سائرة في الطريق دوماً وتتقب كلّ صنوف

---

(1) **أرحب من الإيديولوجيا**، ص 197.

(2) **آلن غالوي، بننبورغ**: **اللّاهوت التاريخي**، ترجمه إلى الفارسيّة **مراد فرهاد بور**، طهران، صراط، بدون تاريخ، ص 2.

(3) المصدر نفسه، ص 34 ـ 35، وكذلك: ص 165.

التصحيح والاستكمال من دون أية حدود[1].

2 ـ 2 ـ رؤية الدكتور شبستري

من جهته، ينحو **الدكتور شبستري** أيضاً **كالدكتور سروش** منحى الاختبار التاريخي للإيمان. ويكتب تحت هذا العنوان:

> **من الضروريّ للمسلمين اليوم أن يتدارسوا ويناقشوا من دون تهيّب قضيّة الاختبار التاريخي لإيمانهم الديني. الاختبار التاريخي للإيمان هو اختبار العقائد والأعراف والتقاليد والقوانين التي تتشكّل تاريخياً حول محور الإيمان الديني[2].**

ويرى **شبستري** أنّ التحدّث عن الدين داخل نطاق الاستدلالات وعرض الحقائق غير كافٍ، ولا بدّ من الاهتمام بالآثار الدينيّة في الحياة البشريّة[3].

كذلك يكتب في أحد بحوثه:

> **البحث حول حقّية الدين من دون الاهتمام بالتحوّلات التاريخيّة للدين (كما يفصح الدين عن نفسه) عمليّة غير ميسورة. ليس بوسع فلسفة الدين الانفصال عن «ظاهريّات الدين»، ولا يتسنّى فصل حقّية أي دين أو تديّن عن «حقيته التاريخيّة»[4].**

---

(1) **آلن غالوي**، بننبورغ: **اللّاهوت التاريخي**، ص 167.

(2) **الإيمان والحرّية**، ص 98.

(3) المصدر نفسه، ص 96؛ وانظر كذلك: **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 174 ـ 175.

(4) **محمد مجتهد شبستري**، **التحوّلات التاريخيّة للدين حتى العصر الحاضر**، مجلة **آفتاب**، العدد 14، نيسان 1992 م ص 53.

لا يمكن من وجهة نظره عدم الاكتراث للآثار العمليّة والعينيّة للأفكار والتفاسير الدينيّة. وعندئذٍ يحصل الاستعداد لإعادة النظر في التفاسير الدينيّة. هو طبعاً يشدّد على تمايز هذا الاتجاه عن العملانية والبراغماتيّة[1].

طبعاً، لا يفوتنا القول إنّه يبدي في موضع آخر ميولاً إلى نظريّة تعذّر دحض الإيمان وعدم كونه مشروطاً بشروط، ويتّجه بشكل من الأشكال صوب نظريّة الاختبار الأُخروي[2].

2 ـ 3 ـ نقود وآراء

1 ـ عبارات **سروش** المتعلّقة بقابليّة أو عدم قابلية القضايا الدينيّة على إفادة المعرفة تعاني اضطراباً شديداً. فهل تُراه يعتقد أنّ هذه القضايا مجرّد قضايا رمزية و«الدين يمارس دوراً قيّماً من دون أن يصدر أحكاماً حول الواقع[3]؟» وهل القضايا الدينيّة في ميدان العقائد على الأقلّ تناظر في رأيه القضايا العلميّة والفلسفيّة من حيث إفصاحها عن الواقع وقدرتها على إفادة المعرفة، أم أنّها ليست من هذا السنخ، لذا كانت لغة وأصول فهمها مختلفة تمام الاختلاف؟ عباراته الواردة بعضها في القسم السابق وبعضها في مستهل هذا القسم تنزع أحياناً للاتجاه الأوّل وتميل أحياناً أخرى للاتّجاه الثاني، وهذا تناقض وتهافت لا يمكن تبريره.

2 ـ حيث إنّ **سروش** يميل في موقفٍ نحو القابليّة للاختبار الأُخرويّ، وفي موقف آخر نحو الاختبار التاريخي للإيمان (و

---

(1) **الإيمان والحرّية**، ص97.

(2) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 15.

(3) **أيان باربور**، ص 283.

كلا الاختبارين يتأسّسان على قبول مبدأ القابليّة للاختبار)، لذا يتّضح أنّه يعتقد على غرار الوضعيّين بعدم وجود أيّ معيار لفهم حقّيّة الشيء سوى معيار التجربة والاختبار العملي. وردت نقود عديدة على مبدأ القابلية للاختبار نشير في ما يأتي إلى بعضها إيجازاً:

أ - مبدأ القابليّة للاختبار نفسه إمّا أن يكون تحليليّاً أو ممكن الاختبار تجريبيّاً. وهو بالطبع ليس تحليليّاً لأنّه في هذه الحالة سيعدم أية إفادة خبرية. كما أنّه ليس من الصنف الثاني إذ أية تجربة تمدُّ لنا يد العون لاختباره وإثباته[1]؟

ب - شموليّة القوانين العلميّة هي الأخرى دحض جليّ لمبدأ القابلية للاختبار. فالقضايا العلميّة تُعرض على نحو الموجبة الكلّية، والحال أنّ القضايا الكلّية لا يمكن أن تكون تجريبية، إذ إنّ كلّ تجربة شخصيّة ويمكنها أن تفيد المعرفة في ما يتعلّق بزمان ومكان خاصّين. والاستقراء باعتراف كلّ أهل العلم ومنهم الوضعيّون المنطقيّون لا يستوعب كل الحالات، وإذن فالحكم التجريبيّ والقانون العلمي الذي ينتج منه يفيد الاحتمال دائماً. وعليه، لا يُتاح تعريف مبدأ القابليّة للاختبار بنحو يُخرِج القضايا الكلاميّة والميتافيزيقيّة من دون أن يفعل الشيء ذاته مع القضايا العلميّة وغيرها من القضايا الدارجة[2].

ج - في إطار نقد فكرة أنّ كلّ ما لا يقبل الاختبار فهو بلا

---

(1) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 267.

(2) انظر: **آلوين بلانتينجا**، **الله والحرية والشر**، ترجمه إلى الفارسيّة **محمد سعيدي فر**، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة طه، 1997 م، ص 125.

معنى، نقول إنّ مثال رقص العرائس المعروف يبدو نموذجاً جد دقيق ومقنع. إذا افترضنا أنّ عرائس طفلةٍ تخرج من الصوان في ساعة لا يراها فيها أحد، وترقص رقصة جماعية من دون أن يصدر عنها أيّ صوت، ثم تمحو بكلّ ذكاء كلّ آثار فعلتها هذه، وبمجرّد أن يلتفت شخص إلى رقصتها تعيد كلّ شيء إلى سابق حاله فوراً بحيث لا يُتاح لأيّ شخص ملاحظة أية علامة أو أثر لرقصتها بمعنى تعذّر الحصول على أية تجربة حول هذه الرقصة. فإذا زعم شخص وجود مثل هذه الرقصة فهل سيكون كلامه عديم المعنى لعدم وجود تجربة تؤيّد كلامه؟ لا شكّ في أنّ الأمر ليس كذلك ومعنى كلامه يبقى واضحاً للجميع[1]. فما يفهمه الجميع من معنى مفردة معيّنة صورة ذهنية تُرسم في الذهن بواسطة اللفظ. وإذا كنّا نروم اختبار جملة معيّنة فسيكون هذا طبعاً بعد فهم معناها وإدراكه. وإذن، فالقابلية للاختبار فرع على المعنائية وليست ملاكها[2].

د - عدم قابليّة القضايا الدينيّة للاختبار هو الآخر كلام شطط. **أولاً**: إذا سلّمنا لإمكانيّة التجارب الدينيّة والتلقّي الديني والعرفانيّ، فسيعني ذلك طبعاً أنّ بعض القضايا الميتافيزيقيّة قابلة للاختبار، ولذا فهي ذات معنى. البعض من أنصار مبدأ القابلية للاختبار اللّاحقين أذعنوا لهذه اللّازمة، لكن من الواضح أنّ غاية الوضعيّين المنطقيّين هي أن توضع

---

(1) **هادي صادقي، الوضعيّة المنطقيّة ولغة الدين، مجلة معرفت**، العدد 19، السنة الخامسة، شتاء 1996 م، ص 76.

(2) **محمد تقي فعالي، مدخل إلى علم المعرفة الدينيّة المعاصر**، ص 325.

الضابطة بحيث تخرج جميع العبارات الميتافيزيقيّة عن دائرة المعنائية[1].

ثانياً: كما قال **بازيل ميتشل** يمكن اعتبار بعض صور الواقع المعاش نظير الآلآم التي يعانيها الناس ناقضةً للادعاءات الدينيّة، لذا ينبغي طبقاً للأفكار الوضعيّة القبول بأنّ مثل هذه الادّعاءات تتحدّث عن واقع ذي معنى[2].

ولو لم تكن القضايا الدينيّة قابلة للدحض أساساً لما ظهرت إشكالية «الشر» وهي من أهمّ الإشكاليّات الكلاميّة. وعلماء الإلهيّات يدرون أنّ وجود الشر يُعرّض المعتقدات الدينيّة للخطر، لذلك يتحرّون حلولاً لظاهرة الشرور.

ثالثاً: يمكن إيراد شواهد تدلّ على أنّ الدين والإيمان قابلان للاختبار حتى في الدنيا. بعبارة ثانية يتسنّى بجمع عشرات بل مئات أو حتى آلاف القرائن والشواهد والأدلّة المحسوسة والتجريبية، وباستخدام المنهج الاستقرائي، تأييد وتسويغ نظريّة وجود الله وسائر الحقائق الدينيّة بشكل كامل. ويجدر القول إنّ حياة الإنسان المعاصرة مصحوبة بأمور غير ماديّة وفي الوقت نفسه طبيعية وتجريبية إلى درجة جعلت تصرّف قوة ماورائية في الطبيعة فكرةً بديهية بالنسبة إليه، وليس هذا سوى تأثير الحقائق الدينيّة في العالم المحسوس، أو لنقل قابليّة الادّعاءات الدينيّة للاختبار[3].

---

(1) انظر: ر. و، **آشبي، مبدأ القابلية للاختبار**، ترجمه إلى الفارسيّة عبد الكريم **سروش**، من موسوعة **بول إدواردز**، **معرفة العلوم فلسفيّاً**، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، 1993 م، ص 310.

(2) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 265.

(3) **محمد تقي فعالي، الإيمان والتحديّات المعاصرة**، ص 137.

ومن المعروف طبعاً أنّ القضايا الدينيّة لها أنواع وصنوف عديدة ما يجعل سبل تقييمها وإثباتها مختلفة. والواقع أنّ اختبار هذه القضايا متاح إما عن طريق التجربة الحسيّة، أو بواسطة الشهود العرفاني، أو بالطريق النقلي ـ التاريخي. وطبعاً توجد قضايا لا تتقبّل أياً من هذه الطرق وإنّما يجري تأييدها بالاستدلال العقلي أو التعبّد.

من الضروريّ الإشارة هنا إلى أنّ الإشكالات أعلاه مضافاً إلى إشكالات عديدة أخرى وردت خلال العقود الأخيرة على نظريّات الوضعيّين أدّت إلى سقوط هذه النظريّات عن الاعتبار بشكل تام. وعلى حدّ تعبير **باسمور** (John Passmor):

> **الوضعيّة المنطقيّة مدرسة ميتة الآن، أو إنها ميتة بمقدار ما يمكن لنهضة فلسفيّة أن تموت[1].**

3 ـ **يكتب الدكتور سروش:**

> **اعتبار الأفكار الدينيّة غير قابلة للاختبار يفضي إلى تفريغ العالم من وجود الله.**

ولابدّ من القول إنّ إعادة تشكيل مبدأ القابليّة للاختبار ناجم عن نزعة تجريبية متطرّفة تختزل سُبُل المعرفة في الحسّ والتجربة. والفكر الإسلاميّ في مقابل ذلك يرى الحسّ والتجربة أحد السُّبل المعرفة، وثمة أمام الإنسان ينابيع أخرى للعمل والمعرفة وجمع المعلومات وإصدار الأحكام والتقييمات حول القضايا والعبارات. وقد تكون هذه الينابيع عقليّة أو نقليّة أو وحيانيّة. إذن ليس لكلّ شيء في هذا العالم آثار تجريبيّة بالضرورة. بعبارة أخرى: ليس لقابليّة أو عدم قابليّة

---

(1) **بهاء الدين خرمشاهي، الوضعيّة المنطقيّة**، طهران، مركز انتشارات علمي وفرهنكي، 1982 م، ص22.

الأفكار الدينيّة للاختبار أيّ موقف من الإيمان والإلحاد.

4 ـ الإشكال الذي سجّله **سروش** على القابلية للاختبار الأُخروي فقال إنّه يفضي في النهاية إلى عدم القابليّة للاختبار، ليس إشكالاً وارداً، إذ إنّ عناصر مبدأ القابلية للاختبار تنسجم مع هذه الرؤية على كلّ حال. في هذا الإطار يدعي **جون هيك** أنّنا إذا استطعنا سواء في هذه الدنيا أم في الآخرة أن نجد نماذج تجريبية إيجابيّة لأفكارنا الدينيّة فسيعني ذلك أنّ هذه الأفكار قابلة للاختبار. وهو يعتقد أنّ هذه النماذج غير متوفّرة في الحياة ما الدنيا لكن ستظهر في الحياة بعد الموت تجارب تكفي لرفع الشكّ المعقول. وكذلك يرى أنّ من نماذج هذه التجارب تجربة الوجود الجمعي في ملكوت الله، وربما الشعور العميق بوجود الله، بل ورؤيتها المباشرة[1]. وهكذا لا يبدو أن ثمة تناقضاً في الادّعاء القائل إنّ القضايا الدينيّة تقبل الاختبار، لكن لا في هذا العالم بل في عالم الآخرة. طبعاً، نحن لا نرى هذه الرؤية صائبة، وبالنظر إلى أنّ **سروش** نفسه مال لها في أحد مواقفه[2]، نجد من المناسب الإشارة إلى بعض إشكالاتها:

أ ـ القابليّة للاختبار الأُخروي نظريّة طرحت على افتراض صحة مبدأ القابليّة للتحقيق، وحيث إنّ مباني هذا المبدأ دحضت كلّها في مواضعها (وقد ألمحنا إلى بعض جوانب ذلك)، لذا فإنّ هذه النظريّة أيضاً لن تكون مقبولة.

---

(1) **العقل والاعتقاد الديني**، ص 266.

(2) وهذا تناقض آخر في آرائه.

ب ـ كما أسلفنا فإننا نعتقد أنّ القضايا الدينيّة (بعضها على الأقل) لها اختباراتها الدنيويّة، لذلك من الخطأ إحالة إثبات صحّتها إلى يوم القيامة. بل إن القابليّة للاختبار الأُخرويّ طُرح في الديانة المسيحيّة لأنّ تعارض الكثير من التعاليم المسيحيّة مع العقل يمنع قابليتها للاختبار في عالم الدنيا، لذلك طرحت هذه النظريّة في سياق معالجة التعارض بين العقل والإيمان في المسيحيّة، وهنا يكتب بننبورغ:

يعتقد المسيحيّون أن الاتحاد التام بين الإيمان والتعقّل لم يُبشَّر به إلّا في آخر الزمان[1].

يظهر أنّ **جون هيك** استلهم أساس نظريّته من هذه الناحية، ولكن في ضوء الاتحاد بين التعقّل والإيمان في الإسلام لا يعود هناك أيّ محذور في قابلية القضايا الإيمانيّة للاختبار في هذا العالم، وقد أشرنا إلى بعضها.

ج ـ لاحظوا هذا الكلام **للدكتور سروش**:

الفهم الصحيح للدين لا يفصح عن نفسه إلّا في يوم القيامة: ﴿إن ربك يحكم بينهم يوم القيامة فيما هم فيه يختلفون﴾.

ويجب عليه طبعاً إيضاح أنّنا إذا تعيّن علينا لمعرفة الحقائق الصبر إلى يوم القيامة، إذن ماذا عن دور الهداية والإرشاد الذي يمارسه الدين والأنبياء؟ ويبدو أنّ لهذه الرؤية جذورها بنحو ما في آراء المرجئة والأشاعرة. المرجئة[2] كانوا يقولون حول الخلاف بين

---

(1) Wolfhart Pannenberg, Opcit, p. 18.

(2) الإرجاء بمعنى التأخير والتأجيل.

الإمام علي (ع) ومعاوية: إن الحق لا يظهر في الدنيا، ولا بدّ من إرجاء ذلك إلى يوم القيامة[1]. وحسب آراء الأشاعرة الذين شكّكوا في استقلال العقل، ينبغي القول طبعاً إنّ عقل الإنسان لا يفهم شيئاً من الحقائق بنحو مستقلّ، وينبغي البحث عن الفهم الصحيح للدين في الآخرة[2].

أضف إلى ذلك أنّ الآية القرآنيّة التي استشهد بها **سروش** فضلاً عن كونها لم تنقل بشكل صحيح[3] فإنها غير ذات صلة بالادّعاء، لأنّ حقيقة أنّ القضاء الإلهيّ في الآخرة يمثّل فصل الخطاب في جميع النزاعات لا تتنافى إطلاقاً مع أنّ الحقّ يُعرض في الدنيا من قبل الأنبياء ويجري اختباره، وطبعاً يقاومه المعاندون وينازعونه. والقرآن شاهد على هذا:

﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾[4].

يُستفاد من هذه الآية بكلّ وضوح أنّ الله أراد رفع الخلاف الذي أُرجيء إلى الآخرة، في الحياة الدنيا ومن قبل أنبيائه ودينه الحق،

---

(1) **جعفر سبحاني، بحوث في المِلَل والنِّحَل**، المجلّد الثالث، الطبعة الأولى، قم، مركز إدارة الحوزة العلمية في قم، 1991 م، ص 68.

(2) **محمد تقي فعالي، الإيمان والتحدّيات المعاصرة**، ص 136.

(3) أصل الآية هو: «إنَّ ربكَ يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون». سورة يونس: الآية 93؛ وسورة الجاثية: الآية 17.

(4) سورة البقرة: الآية 213.

وهذا غير ممكن إلّا إذا انكشف الحقّ في الدنيا، وهو ما تؤكّد عليه الآية الكريمة بكلّ جلاء. بعبارة أخرى: صحيح أنّ القيامة ساحة ظهور الحقائق، بيد أنّ هذه العمليّة حاصلة مسبقاً في الكتاب الإلهيّ، إلّا أنّ أنظار الكثيرين تبقى مقفلةً عن الحقّ بسبب العناد، وسوف يريهم الله الحق يوم القيامة.

5 ـ النقد الذي يوجّهه **سروش** للرأي الثالث القائل بتسجيل النماذج الإيجابيّة فقط في إضبارة المدرسة بينما ننسب الإخفاقات إلى عوامل أخرى، هو نقد صائب تماماً، غير أنّ رفضه للرأي الرابع، ودفاعه **والدكتور شبستري** عن الرأي الأخير، يواجه بعض المؤاخذات.

أ ـ الاختبار التاريخي يقوم على أساس مبدأ القابليّة للاختبار الذي سبق أن نقدناه. طبعاً لا يفوتنا القول إنّ المراد من مبدأ القابلية للاختبار هو جانب معيّن منه يقول: إنّ صدق القضايا وكذبها لا يتضحان إلا بالاختبار التجريبي، ولا نقصد هنا جانب معنائية القضايا، كما أنّ المسألة على هذه الشاكلة في الاختبار الأُخرويّ للإيمان كما مرَّ بنا.

ب ـ فكرة أنّ الأمور العقليّة لا تشكِّل كلّ مضمون المدرسة ومحتواها، وأن فيها جوانب عمليّة وتجريبيّة فكرة صحيحة، لكن لا يمكن الخلوص منها إلى أنّ حَقّيّة هذه الجوانب العمليّة تتّضح بالاختبار التاريخي حصريّاً، إذ يمكن للحادثة الواحدة أن يكون لها جوانب كثيرة جدّاً، ولا يمكن إقامة حقّية أو لاحقّية التعليمة الدينيّة على مجرّد تجريبها. مثلاً هل تم لحدّ الآن تجريب الفكرة الدينيّة القائلة «الله يريد الخير» رغم وجود كلّ هذه الشرور في العالم، وإصدار حكم برفضها؟ نعم، يمكن الشكّ في هذه التعليمة انطلاقاً من

رؤية نفسية لظاهرة الشرّ، إلّا أنّ هذا المنحى لم يكن يوماً ما أسلوباً منطقيّاً مقبولاً لدى المتديّنين العقلانيّين.

ج - يدافع السيدان **سروش وشبستري** عن الدين تاريخيّاً بسبب أنهما يعتبران الكلام عن صدق القضايا وكذبها غير ذي وجه، إنّما يشدّدان على معقولية هذه القضايا وحسب. وقد نقدنا هذا الادّعاء في القسم السابق. بكلمة ثانية: لأنّهما يعتقدان أنّنا لا علم لنا بصدق أو كذب القضايا لذا يتعذّر علينا تسويغ الدين والدفاع عنه واقعيّاً، ولا يبقى أمامنا من سبيل سوى الدفاع عنه تاريخيّاً. الدفاع التاريخي عن الدين هو نفسه الدفاع البراغماتيّ والعملانيّ الذي اكتسب أهميّة متزايدة في القرن العشرين، وشدّد عليه مفكّرون بارزون نظير **وليام جيمز وبولتمان**. كيف يفرّق **شبستري** بين الاتجاه التاريخي في النظر إلى الدين والبراغماتية وهو سبق أنّ قال: إنّ الجزم الفلسفي والعملي تبدّد في المناخ الفكريّ الحديث، ولم يعد أسلوب الإثبات مطروحاً ومُجدياً[1]؟ إنّه لا يرى حقّية الإيمان من سنخ حقّية القضايا الفلسفيّة بل من قبيل حقّية إضفاء المعنى على الحياة[2]. فهل هذا بشيء سوى الالتزام بآراء **بولتمان** الذي يقول: «ينبغي أن تكون جميع المنافحات عن الدين من الآن فصاعداً ذات طابع عمليّ، ولم يعد ثمة مجال للنقاش: أية قضيّة مطابقة للواقع وأيّها غير مطابقة، إنّما النقاش حول: أيّها مجدية وأيّها غير مُجدية»[3].

---

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 172 ـ 173.

(2) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 14.

(3) **مصطفى ملكيان، تاريخ الفلسفة الغربية**، ج 4، ص 177.

وهل هذا سوى كلام **كيوبيت** الذي أطلق فكرة الدين المعنويّ والدين العالميّ، وفضّل الإيمان غير الواقعيّ على الإيمان الواقعيّ الذي يفيد المعرفة؟

طبعاً، من الضروريّ الاهتمام بتأثيرات الدين في حياة الإنسان الفرديّة، وهذا ما نلتزم به نحن أيضاً، ولكن حينما تختزل حقّية الأديان في هذه التأثيرات عندها ستتفتّح الأبواب أمام العلمانية. ثمة في الدين المعنوي لون من العلمنة، ما يدفع الإنسان المعنويّ نحو المعنويّة هو سمة الـ «هنا» و«الآن». ويسعى الإنسان المعنويّ عن طريق نزعته المعنويّة إلى اكتساب أحوال نظير السكينة الداخليّة والأمل في هذه الدنيا[1].

6 ـ الصورة أو التعريف الذي يقدّمه **شبستري** لـ «الظاهرياتيّة الدينيّة» ليس صائباً، لأنّه يفتّش عن حقيّة الدين التاريخيّة في ظاهريّات الدين، والحال أنّ ظاهريات الدين لا تُعنى أساساً بحقيّة القضايا الدينيّة وصدقها وكذبها. ظاهريات الدين في عداد العلوم التي تدرس الدين في مقام التحقّق والظهور، لذلك تستعمل أساليب تُدرس فيها الظواهر الدينيّة كما تبدو خارجياً وظاهريّاً. وهكذا يبقى الحكم حول حقّيّة القضايا أو بطلانها بين قوسين، أو لنقل: إنّ من يدرس الدين ظاهرياتيّاً يعلّق تقييمه والحكم عليه[2].

7 ـ هناك إشكال آخر يرد على **شبستري** هو التناقض في كتاباته

---

(1) **المعنويّة جوهر الأديان، التراث والعلمانية**، ص 316.

(2) **داغلاس آلن ظاهريّات الدين، بحوث دينيّة**، الكتاب الأول، ترجمه إلى الفارسيّة **بهاء الدين خرمشاهي**، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، 1993 م، ص 209.

وأعماله حول قابليّة القضايا الدينيّة للاختبار. فمن جهة نراه يؤكّد على الاختبار التاريخيّ للإيمان والقضايا الدينيّة، ومن جهة ثانية يبدي ميلاً إلى عدم قابلية الإيمان للدحض، وعدم كونه مشروطاً، وهذان لا يقبلان الاجتماع بحال من الأحوال.

3 ـ العقل العمليّ والقضايا الدينيّة

ممّا لا شكّ فيه أنّ العلاقة بين الدين والأخلاق من أقدم البحوث الدينيّة والفسلفيّة، فقد كانت هناك على الدوام أسئلة جادة تواجه المتديّنين من ناحية والفلاسفة من ناحية أخرى، فهل ثمة علاقة أساساً بين الدين والأخلاق أم لا؟ وإذا كانت هناك مثل هذه العلاقة فهل الأصالة للدين أم للأخلاق، بمعنى هل الدين مصدر الأخلاق أم الأخلاق مصدر الدين؟ هل بالاستطاعة التحدّث عن الأخلاق من دون الدين والمعتقدات الدينيّة، وهل يمكن العيش حياةً أخلاقيّة مع افتراض عدم وجود الله.

أُجيب عن هذه الأسئلة بأشكال مختلفة. وقد صنّف بعض العلماء هذه الإجابات إلى ثلاث فئات:

1 ـ **نظريّة التباين**: بناءً على هذه الرؤية فإنّ الدين والأخلاق مقولتان متباينتان ولكلٍّ منهما مساحته المستقلّة، حيث لا يوجد أيّ ارتباط منطقيّ بينهما، وتلاقيهما اتفاقي تماماً.

2 ـ **نظريّة الاتحاد**: العلاقة بين الدين والأخلاق وفقاً لهذه الرؤية من نوع العلاقة العضويّة كما بين الجزء والكلّ. وليست مساحة الأخلاق بمعزل عن مساحة الدين، إنّما هي من منظومة الدين الواسعة. ونظريّة الأمر الألهيّ التي ترى أنّ أفعال الإنسان بعيداً عن الأحكام والأوامر الإلهيّة لا تتّشح بأيّ حُسن أو قبح، هي من مصاديق هذه الرؤية.

3 ـ **نظريّة التعاطي**: لكلّ من الدين والأخلاق في هذا المنحى هويّته المستقلّة لكنهما يرتبطان بعلاقة تعاطٍ وتبادل؛ أي أنّ الأخلاق والدين يحتاجان بعضهما البعض من وجوه معيّنة. ويعتقد أنصار هذه النظريّة أنّ تأثير الأخلاق في معرفة الله وعبادته والدعوة إلى الدين مؤشّر على حاجة الدين إلى الأخلاق. من جانب آخر، فإنّ دور الدين في تعيين بعض القِيَم الأخلاقيّة والهدف منها، وتوفير الضمانة التنفيذية لها، دليل على تبعيّة الأخلاق للدين[1].

طبعاً، من البديهي أنّ بعض هذا التعاطي يندرج في إطار النظريّة الثانية. وفي ما يلي نواصل البحث في ضوء آراء المفكّرين المنظورين.

3 ـ 1 ـ رؤية الدكتور سروش

حول علاقة الدين والأخلاق، من وجهة نظر **سروش**، يطالعنا رأيان متهافتان له. ويعود الرأي الأوّل إلى بدايات حياته العلميّة والكتابية، والثاني إلى آرائه المتأخّرة.

أ ـ في رأيه الأوّل يميل إلى نظريّة الأمر الإلهيّ، ويرى إلزاميّة الدساتير الإلهيّة فقط حينما تُؤخذ وتصدر عن موجود هو طالب ومطلوب بالذات. وهو يكتب في هذا:

حتى الأعمال التي تعدّ سيئةً عقلاً ليس هناك دليل على اجتنابها قبل النهي الإلهيّ، وإنّما النهي الإلهيّ هو الذي

---

(1) لدراسة تفصيليّة حول هذه الآراء الثلاثة انظر: **محمد تقي مصباح يزدي**، **فلسفة الأخلاق**، الطبعة الأولى، طهران شركت جاب ونشر بين الملل، 202 م، الفصل التاسع، ص 171 ـ 175.

يوجب اجتنابها. بعبارة أخرى: قول إنّ هذا العمل كريه وسيّئ لا يتمخّض من تلقاء نفسه عن نتيجة توصي باجتنابه[1].

إنه يعتمد على إنشائيّة الأحكام الأخلاقيّة والفصل بين الـ «يجب» والـ «إنَّ» [التكليف والتوصيف] لينوّه إلى أن للإخلاق مصدراً غير العلم، والتكاليف يجب إرجاعها في النهاية إلى أوامر أولية[2]. يعتقد سروش أن واقعية الأخلاق هي أن ندرك أية الأعمال متعذِّرة في اصطدامها بالفطرة الطبيعية فنتجنّبها. بكلمة ثانية إنه يرى العلم والطبيعة قاصرين عن إثبات الدساتير الأخلاقيّة لكنهما مؤثران في دحضها[3].

ب ـ في رأيه الثاني ينقلب سروش نظريّاً ليقرِّر أن الأخلاق في غنى عن الله، والقضايا الأخلاقيّة بمعزل عن قبول الله ورفضه[4]. يعتقد أنّ الأخلاق العلمانية قوية ومتجذرة جدّاً في تراثنا الديني والثقافي، وليست بالشيء البديع والجديد[5] إنّما تعود جذورها الأولى للأفكار والمدرسة الاعتزالية. يعتقد المعتزلة أنه رغم حاجة الإنسان المحتملة لإرشادات الدين من أجل تعيين طائفة من المصاديق الأخلاقيّة، إلا أنه ليس كذلك في المبادئ والأصول الأخلاقيّة. وينبِّه إلى أن

---

(1) **عبد الكريم سروش، العلم والقِيَم**، ص 326.

(2) المصدر نفسه، ص 8، وكذلك ص 271 وص 311.

(3) المصدر نفسه، ص 290.

(4) **مجلة كيان**، العدد 26، ص 11.

(5) **عبد الكريم سروش المجتمع المدني، المجتمع الأخلاقي**، مجلة آفتاب، العدد 18، أيلول 2002 م، ص 68.

هذه فكرة لا يلتزم بها الشيعة عملياً[1]. وفي تشديده على العلمانية الأخلاقيّة يذهب سروش إلى أن الأخلاق إما دنيوية دنيوية أو أخروية أخروية، وإذا أردنا الجمع بين الآخرة والدنيا في نظام واحد نكون قد هدمنا النظامين[2].

وفي سياق إنكاره لدور الدين في مجال الأخلاق، يصنِّف القِيَم الأخلاقيّة إلى فئتين: الأخلاق الخادمة والأخلاق المخدومة، فيعتبر القِيَم التي توجَدُ الحياةُ لأجلها هي قِيَم مخدومة، والقِيَم التي توجَدُ لأجل الحياةِ (و غالبية القِيَم الأخلاقيّة من هذه الفئة) هي قِيَم خادمة[3]. ولمّا كانت القِيَمُ الخادمةُ «آدابَ مقام» فهي خاضعة لتأثير التحوّلات الحياتية وطريقة معيشة البشر، وحيثُ إنّ ما يقدِّمه الدين حول العلوم وأساليب الحياة «أقلّي» أو «حد أدنى» لذا فما يطرحه من أخلاق هو أيضاً «حد أدنى»[4]. ويتمادى أكثر في منح الأصالة للأخلاق في علاقتها بالدين ليقول:

نعتقد أنّ العدل ليس أمراً دينيّاً، إنّما الدين عادل ويجب أن يكون كذلك... إننا لا نستنتج العدالة من الدين بل نعتنق الدين لما فيه من عدالة، بحيث لو كان الدين ضدّ العدل لما اعتبرناه ديناً ولما قبلناه[5].

من هنا يرى النقد الأخلاقيّ للدين والعقلانيّة الدينيّة عمليّة

---

(1) **عبد الكريم سروش المجتمع المدني، المجتمع الأخلاقي، مجلة آفتاب،** ص 72.

(2) المصدر نفسه.

(3) **بسط التجربة النبويّة،** ص 97.

(4) المصدر نفسه، ص 10.

(5) **أرحب من الإيديولوجيا،** ص 52.

ضروريّة[1]. وما يهمُّ ذكرُهُ أنّ **سروش** يعتبر العقل الجمعيّ مصدراً لاعتبار وجعل الأحكام الأخلاقيّة:

> **الهمّ الرئيسيّ للرسول في عمليّة التشريع هو نقل الأحكام والقوانين في مجتمعه من «الجور العصريّ» إلى «العدل العصريّ»، وليس العدل المتعالي على التاريخ. بمعنى أن يُخرج المجتمع مما كان يعتبره المجتمع يومذاك جوراً وينقله إلى ما كان يعتبره في ذلك الزمن عدلاً[2].**

من هنا يستنتج أنّ «علم الأخلاق الحالي هو علم أخلاق المجتمع والانسان الحالي وليس علم أخلاق كلّ مجتمع وكلّ إنسان»[3]. الأخلاق أمر يجوز فيه الاجتهاد ويرجع بالتالي إلى مساحة فرديّة ذات معايير شخصية[4]. وعلى هذا الأساس يدّعي في نهاية المطاف أن بالمستطاع أنّ تكون لنا أخلاق يكون فيها الوفاء بالعهد سيئاً والكذب أمراً محموداً، من دون أيّ قلق أو مشكلة[5].

3 ـ 2 ـ رؤية الدكتور شبستري

يتبنّى **شبستري** بخصوص علاقة الأخلاق بالدين رؤية شبيهة بالرأي الثاني **لسروش**. فهو يرى أنّ السبيل الوحيد لرسم حدود الحريّة، وتفسير العدالة، وتعيين مصاديقها الإيجابيّة والسلبيّة، هو

---

(1) مجلة **آفتاب**، العدد 18، ص 71.

(2) عبد الكريم سروش، **الإسلام والوحي والنبوّة**، مجلة آفتاب، العدد 15، ص 72، أيار 2002 م، وانظر أيضاً: ص 69 وص 79.

(3) عبد الكريم سروش، **أخلاق الآلهة**، الطبعة الأولى، طهران، طرح نو، 2001 م، ص 19، وكذلك ص 7 ـ 8.

(4) مجلة **آفتاب**، العدد 18، ص 72.

(5) **أخلاق الآلهة**، ص 18.

مراجعة البحوث والمعايير العقلانيّة المقبولة لدى الجميع، ويعتقد أنّ العقلانيّة الإسلاميّة في هذا الميدان غير مجدية وغير كفوءة[1]. وهو يعتقد أنّ التقاليد الدينيّة لم تعد قادرة كما كانت في السابق على التدخل في هذه الشؤون، فهي بدورها كانت تنظر إلى مصاديق العدالة في عصورها الغابرة، والتي تغيّرت في الوقت الحاضر[2]. ويقول:

صحيح أنّ الكتاب والسنّة أَمَرا بالعدل، إلّا أنّ تحديد معنى العدالة خصوصاً حينما تتصل بالنظام السياسيّ والاقتصاديّ يقع على عاتق البشر أنفسهم. على المسلمين التوصّل إلى تعريف العدالة ببحوثهم الفلسفيّة العقلانيّة، واختيار أحد التعاريف من بين البحوث والنظريّات والتعاريف المختلفة، ليؤسّسوا عليه نظامهم السياسي والاجتماعيّ[3].

ومن المفيد القول إنّه بتأكيده على أصالة العدالة مقابل الدين، وأن حقوق الإنسان تعدّ اليوم مظهر العدالة، يوصي بضرورة تسليم الدين لها. وقد ناقشنا هذه القضيّة بالتفصيل في الفصل السابق (**قسم عمليّة فهم النصوص**). كما أنّه وبمنهجيّة ظاهرياتيّة، يعتبر فكرة أنّ النبي مصلح فوق التاريخ والزمان وكلامه حجّة على جميع العصور، فكرةً وهميّة باطلة، ويرى أنّ الرسول أيضاً مقيّد بالقيود اللّغويّة والتاريخيّة[4]، الاعتقاد الذي يلتزم به **سروش** أيضاً[5].

---

(1) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 92، وكذلك ص 89 وص 478.

(2) المصدر نفسه، ص 63، ص 76.

(3) المصدر نفسه، ص 191.

(4) المصدر نفسه، ص 345 ـ 346.

(5) انظر: مجلة **آفتاب**، العدد 15، ص 75، وكذلك ص 72 وص 78.

بديهي أنّ **شبستري** بتأكيده على سمة العدالة في الخطاب النبويّ[1] يعتبر الأخلاق منهل الدين، ويفتّش عن التعاطي بين الدين والأخلاق في تبعيّة الدين للأخلاق، لكنّه لا يكتفي بهذا القدر ويبارك العلمانيّة الأخلاقيّة بنحو من الأنحاء. وهو يقول: إنّ الفارق بين الأخلاق الدينيّة والأخلاق غير الدينيّة لم يتّضح في مجتمعنا بعد، ولا يزال السؤال قائماً: ما معنى نسبة القِيَم الأخلاقيّة إلى الله؟ لأننا نستمد تعريف العدالة ومصاديقها من خارج الدين، إذن فقد استسلمنا عمليّاً للعلمانيّة الأخلاقيّة، والتزمنا بنتيجة تقول: إنّ المبادئ الأخلاقيّة الإنسانية تؤسَّس من قبل الإنسان. وإذن مجرّد ارتكاز الأمر بالعدالة على النصوص الدينيّة لا يسعه تحريرنا من العلمانية الأخلاقيّة[2].

طبعاً لا يخلو من الطرفة أن نذكر أنّه في موطن آخر، وردّاً على سؤال يقول: «هل للأحكام الأخلاقيّة مبنىً شرعيّ أم أن العقل هو أساسها؟» يشير أولاً إلى آراء المعتزلة والأشاعرة من دون أن يفصح عن رأيه بدقة، ويؤيّد الجانبين في تهافت واضح:

> **أيّاً كان، يستمد الإنسانُ المؤمن القِيَمَ من الله. إلّا أنّ تشخيص ما هو العامل الممهّد للحياة الأخلاقيّة أو غير الأخلاقيّة، سواء على صعيد الحياة الفرديّة للإنسان أم حياته الاجتماعيّة، أمر يقع على عاتق العلم بالمعنى العام للكلمة**[3].

3 ـ 3 ـ نقود وآراء

1 ـ الرأي الأوّل **لسروش** يطابق رأي الأشاعرة تماماً والذي يُسمّى

---

(1) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 334.

(2) المصدر السابق، ص 192 ـ 193.

(3) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 233 ـ 234.

الحسن والقبح الإلهيّين أو الشرعيّين، وقد عرف في فلسفة الأخلاق الغربيّة بعنوان «**نظريّة الأمر الإلهيّ**»[1]. وفقاً لهذا الرأي ليست الأفعال بحدّ ذاتها وبصرف النظر عن الحكم الإلهيّ حسنةً أو سيئة. بعبارة أخرى: الأحكام الأخلاقيّة قضايا إنشائيّة تتبع العقد الإلهيّ وليست مستمدّة من الواقع بحال من الأحوال. بوسعنا اعتبار **سروش** في رأيه الأوّل من القائلين بنظريّة الاتحاد بين الدين والأخلاق.

لكنّنا نعتقد أنّ أمر الله بإتيان الحسنات ونهيه عن ارتكاب السيئات معلولان للحسن والقبح الذاتيين للأفعال. والواقع أنّنا نسلّم لاستقلال الأخلاق عن الدين في مقام الثبوت، ونعتقد في مقام الإثبات أنّ عقل الإنسان بمقدوره ومن دون مساعدة الدين اكتشاف الحسن والقبح في بعض الأعمال على الأقل[2]. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ القضايا الأخلاقيّة ليست اعتبارية محضة إنّما هي مفاهيم حقيقيّة خارجيّة، وهي طبعاً من سنخ المعقولات الثانية الفلسفيّة وليست مفاهيم ماهويّة، أي أنّ لها مصدراً انتزاعيّاً. ملاك حسن بعض أفعال الإنسان هو التلاؤم بينها وبين الهدف الإنساني المنشود، ومعيار قبح بعض أعماله الأخرى هو عدم انسجامها مع الكمال المنشود[3]. وإذن، ليس حسن الأفعال الاختيارية للإنسان أو سوؤها بمعزل عن الحقائق و«الكينونات».

ومع أنّ **سروش** مع أنّه لا يزال مصرّاً على اعتبارية الأحكام

---

(1) Divine Command Theory.

(2) **محمد تقي مصباح يزدي، فلسفة الأخلاق**، ص 170 ـ 171.

(3) المصدر نفسه، ص 80 ـ 81.

الأخلاقيّة[1] لكنّه لم يعد ملتزماً بنظريّة الأمر الإلهيّ أبداً، وقد تبرّأ من كلّ ألوان التفكير ذات الصبغة الأشعرية[2].

2 ـ طبقاً لادّعاء **سروش** إذا لم يكن هناك سبب لاجتناب الأعمال القبيحة عقليّاً إلى ما قبل النهي الإلهيّ عنها، والحكم الإلهيّ هو وحده الذي بوسعه أن يوجب اجتنابها، إذن يجب أن لا يعتبر الفطرة والعقل والطبيعة عناصر مؤثّرة في دحض القضايا الأخلاقيّة. حينما لا يمكن استنتاج «التكليف» من «التوصيف»، فلن يمكن دحض الأوّل بالثاني. الادّعاء هو أنّ الأحكام الأخلاقيّة إنشائية واعتبارية صرفة، وتعود في نهاية المطاف إلى الاعتبار الإلهيّ، إذن فهي غير ذات صلة بالواقع لا سلباً ولا إثباتاً. يظهر أنّه في تصوّره القائل بقصور العلم والطبيعة عن إثبات الدساتير الأخلاقيّة وتأثيرهما في دحض هذه الدساتير، خاضع لتأثيرات معيار القابلية للدحض لدى **بوبر** والذي ورد نقده في موضعه[3].

3 ـ أما الرأي الثاني **لسروش** والذي يذهب إليه **شبستري** أيضاً، فهو كما يصرِّح صورةٌ علمانيّة للأخلاق تشدِّد على إنكار دور الدين في الأخلاق. والظاهر جليّاً أن المفكّرَين المذكورَين

---

(1) يعتقد **سروش في** كلا الرأيين بإنشائية القضايا الأخلاقية واعتباريّتها، لكنّه في الرأي الأول يرى منشأ الاعتبار الأمر الإلهيّ، ويراه في الرأي الثاني العقل الجمعيّ.

(2) لدراسة تفصيلية حول ذلك انظر: **عبد الكريم سروش، تجديد التجربة المعتزلية، مجلة كلستان إيران،** 5 ـ 8 أيلول 2002 م.

(3) كنموذج انظر: **عبد الحميد أبطحي، عقلانيّة المعرفة في علم المعرفة عند بوبر،** الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة فرهنكي دانش وانديشه معاصر، 1999 م، ص 11 ـ 22.

لهما تصوّرات خاطئة عن الدين وعن الأخلاق أيضاً. فهما يقصران الدين على علاقة الإنسان بربه، والأخلاق على العلاقات في ما بين البشر وآداب المقام لدى الناس. والحال أنّ مساحة الأخلاق لا تقتصر على العلاقات الاجتماعيّة بين البشر، كما أنّ الأخلاق لا تشمل الصفات والكمالات النفسيّة، إنّما تندرج ضمن دائرة الأخلاق كلّ السلوكيات والكلمات البشريّة التي تقبل المدح أو الذم، وتكون ذات صبغة قِيميّة سواء تعلّقت بعلاقات البشر في ما بينهم أم بعلاقة الإنسان بربِّه أو بعلاقة الإنسان بنفسه، أو حتى علاقة الإنسان بالطبيعة وسائر المخلوقات[1]. والدين بدوره لا ينحصر في التعبير عن علاقة الإنسان بالله وبالتالي فهو لا يتعلّق بالآخرة فقط، إنّما له مساحته الأوسع. الإنسان حقيقة متحرّكة متحوّلة يبني كيانه وطريقة حياته الأُخرويّة بنفسه عبر أعماله وسلوكه، لذا كانت أعماله الفرديّة والاجتماعيّة مقدمةً للآخرة والحياة الأُخروية ونتيجة أداء الإنسان في هذا العالم (الدنيا). من هنا فالدين يشمل الشؤون الإنسانية كافة.

في ضوء هذا يتسنّى الادّعاء أنّ لكلٍّ من الأخلاق والدين هوية مستقلّة لكن لهما في كثير من الأمور مساحات مشتركة، لذا فإنّ العلاقة بينهما ليست علاقة تباين ولا اتحاد، بل عموم وخصوص من وجه. ولهما في المجالات المشتركة حالات تعاطٍ وتأثير متبادل. فالدين من ناحية بحاجة إلى الأخلاق، والأخلاق بدورها تحتاج إلى الدين. مثلاً يحتاج الدين على صعيد وجوب معرفة الله إلى تقبّل الحكم الأخلاقي القائل «شكر المنعم واجب». إنه الحكم الأخلاقيّ

(1) **محمد تقي مصباح يزدي، فلسفة الأخلاق**، ص 185.

الذي يدفع الإنسان بمعيّة الدليل العقلي القائل «شكر وليّ النعمة فرع لمعرفته» نحو معرفة الله[1]. كما أنّ جميع الذين لاذوا بالبرهان الأخلاقيّ لإثبات وجود الله أمضوا عن وعي أو عن غير وعي حاجة الدين للأخلاق[2]. أضف إلى ذلك أنّ الأخلاق تمدُّ لنا يد العون في ضرورة عبادة الله. ما يحضّنا على التوجّه إلى الدين وأداء الأوامر والوظائف الدينيّة هو الحكم الأخلاقي القائل «ينبغي أداء حق كل صاحب حق»[3]. وضرورة بعثة الأنبياء ترتكز هي الأخرى على قضيّة أخلاقيّة. والدين في سياق تأمينه السعادة الدنيويّة والأُخروية يجب أن يدرج مجموعة معيّنة من الدساتير الأخلاقيّة في منظومته، فضلاً عن أن السلوك الأخلاقي والقِيَمي للمتديّنين هو بلا شكّ أفضل وأنجع أسلوب لتبليغ الدين وإشاعته. كلّ هذه وجوه لحاجة الدين إلى الأخلاق وهي بلا مراء موضع تأييد وتأكيد المستنيرين، والعلاقة بين الدين والأخلاق من وجهة نظرهم محصورة في هذا التأثير الأحادي الجانب.

بيد أنّ ما يميّز رأينا عن آرائهم هو حاجة الأخلاق إلى الدين. من جهة حاول أنصار الأخلاق الدينيّة دوماً أن يشيروا إلى مواطن حاجة الأخلاق إلى الدين، وينبِّهوا إلى تبعيّة الأخلاق مفهومياً ومعرفيّاً وتحفيزيّاً للدين. ومن جهة أخرى رفض أنصار الأخلاق العلمانية حاجة الأخلاق للدين وفصلوا دائرة الأخلاق عن دائرة الدين بالمرة. وكما أشرنا آنفاً نعتقد أنّ الأخلاق في غنى عن الدين في مقام الثبوت لذلك استبعدنا نظريّة الأمر الإلهيّ، أما في مقام الإثبات فمع أنّنا نرى للعقل القدرة على معرفة وتصديق طائفة من

(1) **محمد تقي مصباح يزدي**، **فلسفة الأخلاق**، ص 175.

(2) المصدر نفسه، ص 176.

(3) المصدر نفسه، ص 177.

القضايا الأخلاقيّة، لكنّنا نعتبر الأخلاق على العموم بأمسّ الحاجة إلى الدين. وفي ما يلي إشارات إلى أبرز مواطن هذه الحاجة:

أ ـ تشخيص الهدف من القِيَم الأخلاقيّة:

أسمى الأهداف الإنسانية هو بلوغ القرب الإلهيّ، فهذا أرقى هدف يرسم لسير الإنسان التكامليّ، وقيمة السلوكيّات الأخلاقيّة تنبع من كونها توجب القرب الإلهيّ. ولو لم يكن الدين موجوداً، ولو لم يُطرح القرب الإلهيّ هدفاً للتكامل الإنساني، لما كان للقيم الأخلاقيّة ركائز وأرصدة[1]. هذا فضلاً عن أننا نحتاج إلى الدين أيضاً لتبيين وإثبات الكمالات الأبديّة الأسمى وترجيحها على الكمالات الماديّة، وهو ما يبتني على إثبات المعاد وخلود الروح.

ب ـ تشخيص القِيَم الأخلاقيّة:

ما من شك في أنّ مجموعة من الأصول الأخلاقيّة كحُسن العدالة وقبح الظلم ممكنة التشخيص بدون الدين والمعتقدات الدينيّة ومن قبل العقل غير الديني. غير أنّ عقل الإنسان غير قادر لوحده على تشخيص القِيَم الأخلاقيّة كافة. وإيضاح ذلك وكما سبق أن ذكرنا، هو أنّ القضايا الأخلاقيّة تنمُّ عن علاقات واقعيّة بين أفعال الإنسان الاختيارية وكماله النهائي، وواضح أنّ العقل يستطيع فقط التوفّر على مفاهيم كلّية حول العلاقة بين أفعال الإنسان الاختيارية وكماله، وهذه المفاهيم الكلّية غير مجدية في تشخيص مصاديق الدساتير الأخلاقيّة. مثلاً، لا يستطيع العقل تشخيص مقتضى العدل في كلّ حالة من الحالات، وما هو السلوك العادل في كلّ حالة إلّا إذا أحاط بجميع صلات الأفعال الاختيارية للإنسان بغاياتها ونتائجها

(1) محمد تقي مصباح يزدي، فلسفة الأخلاق، ص 182.

النهائية وتأثيراتها الدنيويّة والأُخرويّة، ومثل هذه الإحاطة غير متاحة للعقل البشريّ العادي[1]. وهنا تتجلّى هشاشة الادعاء القائل إنّ العقل الجمعيّ هو مصدر اعتبار الأحكام الأخلاقيّة. إذن لا نستطيع تشخيص القِيَم السلوكيّة والأخلاقيّة وحدودها وضوابطها إلّا بالاستمداد من الوحي الإلهيّ والعلوم الناتجة منه.

ج ـ الضمانة التنفيذيّة للقِيَم الأخلاقيّة:

من دون الدين وبعض التعاليم الدينيّة، كالاعتقاد بالعدل الإلهيّ، والمعاد، ومحاسبة العباد على أعمالهم، لن يلتزم معظم الناس التزاماً يذكر بالمبادئ والقِيَم الأخلاقيّة.

فالدين بوعوده لقاء الأعمال الصالحة، ووعيده حيال اقتراف السيّئات يعمل على تفعيل القِيَم الأخلاقيّة وتطبيقها[2].

إذن، مع أنّ الأخلاق غير متوقّفة على الدين، ولكن من دون الدين لا يمكن أن يكون لدينا إلّا الحدّ الأدنى من الأخلاق، بيد أنّ الأخلاق التي تبلغ بالإنسان الكمال النهائي غير ممكنة من دون الدين، ونحن في هذا الجانب بحاجة إلى أصول الدين العقيديّة (الله والمعاد)، وأيضاً إلى محتوى الوحي ومضامينه ودساتيره. من هنا فإنّ مقولة: «الأخلاق إما دنيويّة دنيويّة أو أُخرويّة أُخرويّة، وإذا أردنا الجمع بين الآخرة والدنيا في نظام واحد نكون قد هدمنا النظامين»، هي مقولة خائرة لا أساس لها.

4 ـ يشدِّد **سروش** في موضع على علمانيّة الأخلاق ونسبيّتها، في حين يصرح في موضع آخر بأنّ بعض القِيَم الأخلاقيّة كالتجاوز والإيثار غائبة عن العالم العلمانيّ:

---

(1) **محمد تقي مصباح يزدي، فلسفة الأخلاق**، ص 187.

(2) المصدر نفسه، ص 183.

الإنسان بخسرانه المحفّزات الدينيّة والفكر الدينيّ خسر بعض الأشياء. والعلمانية مع أنّها ملأت فراغ الدين في الظاهر ومنحت الإنسان المحفّزات والأفكار، لكنها عجزت عن تعويض بعض الأشياء...إنكم لا تجدون عنصر التجاوز في العقلانيّة. هذا شيء يفتقده الإنسان الحديث تماماً. إذا أمكن أن نجد لهذا العنصر محفّزاً فسيكون هذا المحفّز دينيّاً أو شبه ديني بلا أيّ شك[1].

وهو في المجال نفسه يقول: لا يُتاح أن نجد للتجاوز والإيثار تسويغاً عقليّاً إلّا بالاستعانة بالتعاليم الدينيّة. إذن، بالرغم من ادّعائه أنّ الأخلاق إما أن تكون دنيويّة أو أُخرويّة، يمكن التوفّر على أخلاق انطلاقاً من القِيَم الإنسانيّة والإلهيّة السامية، تؤثّر باتجاه السعادة الأُخرويّة، وتجعل الحياة الدنيويّة أجمل وممكنةَ التحمّل أكثر.

5 ـ يدّعي **سروش** أنّ الشيعة لا يتبنّون نظريّة المعتزلة. وقد أوردنا في صفحات سابقة آراء علماء الشيعة القائلة باستقلال الأخلاق عن الدين في مقام الثبوت، وهم يؤكّدون هذا الاستقلال في مقام الإثبات على صعيد أصول الأخلاق كما أنّهم ملتزمون بالحسن والقبح العقليين نظريّاً وعمليّاً. إذن، وجهة نظر الشيعة في هذا المجال غير متباينة كثيراً عن آراء المعتزلة كما يلاحظ، من هنا، يتوجّب على **الدكتور سروش** أن يقدّم شاهداً واحداً على الأقلّ لصالح ادّعائه فيخبرنا أين ومتى أعرض علماء الشيعة عن هذه النظريّة. أجل، لقد تحرَّر الفلاسفةُ والمتكلّمون الشيعة دوماً من العقلانيّة المتطرّفة لدى

(1) **العلمانية، التراث والعلمانية**، ص 93، 95.

المعتزلة. ونشير إلى أنّ عدم معرفة حدود العقل واعتباره صاحب آراء وطروحات في جميع الأمور مقابل طروحات الوحي، وتقدُّم أحكامه الظنّية على الوحي، وتقرير ضرب من الاستقلال للإنسان مقابل الله، وإطلاق العنان لتأويل النصوص، كلُّها من النزعات الاعتزالية المتطرّفة التي ينبغي اجتنابها. وهذه الآراء المتطرّفة مقدّمات تمهيدية للعلمانية وقد شخّصها كاتبنا تشخيصاً صائباً.

6 ـ يصرّح **الدكتور شبستري** بأنّ الأخلاق ليس لها أية تبعيّة للدين، والدين هو الذي يجب أن يخضع لها. فكيف يصرّ هنا على هذه الفكرة ويقول في موضع آخر:

> **السلوك المعنويّ لا ينسجم مع كلّ ألوان العمل والأخلاق وكلّ النظم والبُنى الاجتماعيّة. القوانين والعادات والمؤسّسات الموجودة في أحد المجتمعات بوسعها تسهيل أو عرقلة السلوك المعنويّ للأفراد في ذلك المجتمع. ولا مراء أنّ الكتاب والسنّة يملآن في بعض الحالات فراغات قانونية معيّنة انطلاقاً من هذه الأرضيّة**[1].

إذن، فهو يستسيغ فكرة أنّ الدين أيضاً بوسعه تغيير بعض الأحكام الأخلاقيّة أو على الأقلّ من ملء فراغاتها. والأخلاق الدينيّة وخلافاً لتصوّره لا تُختزل إلى ارتكاز القواعد الأخلاقيّة على الدين، إنّما لها مساحة أوسع، وبمستطاع الدين تغيير النظام الأخلاقي غير المتجانس مع السلوك المعنويّ.

7 ـ حول رأي **شبستري** وكذلك **سروش** أنّ الرسول أيضاً يخضع للقيود اللغويّة والتاريخيّة لذلك لا يمكنه أن يكون مصلحاً فوق

---

(1) **الإيمان والحرّية**، ص 86.

الزمان، من دون أن نروم معالجة هذا الرأي بالنقد الجذريّ نكتفي بنقطة نقديّة واحدة، فقد صر **شبستري** نفسه في موضع آخر: صحيح أنّنا نستمع إلى تعاليم الوحي وكلام الرسول من داخل التاريخ واللّغة بيد أنّ هذا لا يستدعي القول بأصالة التاريخ. جميع هذه الأحداث تقع داخل التاريخ واللّغة لكنها تتحدّث عن أمر متعالٍ فوق التاريخ واللغة، ومقبولٍ حسب نظريّات الهرمنوطيقا الحديثة[1]. وبالتالي، فهو بدوره يستسيغ أنّ الرسول حتى لو كان خاضعاً للقيود اللّغويّة والتاريخيّة، إلّا أنّ هذا لا يتعارض مع دوره المتعالي على الزمن.

4 ـ قابليّة القضايا الدينيّة للنقد

في ضوء ما أسلفنا ذكره في الأقسام الثلاثة السابقة من هذا الفصل، ومواصلةً لتلك البحوث، نصل إلى القسم الختاميّ لهذا الفصل ألا وهو مستوى تأثير العقل في نقد القضايا الدينيّة. طبعاً، كنّا قد تناولنا دور العقل في العمليّة النقديّة في عدّة مواضع من الفصل الثاني، خصوصاً في أقسام «**علاقة الإيمان باليقين والشكّ**» و«**دور العقل في الإيمان**»، لكنّنا نقصد هنا أصل الإيمان الديني، لذلك افتتحنا قسماً مستقلّاً حول قدرات العقل النقديّة في ما يتّصل بالقضايا الدينيّة. وكثيراً ما يمكن أن نجد مناقشات لهذا البحث في كتابات **الدكتور شبستري**. ويتسنّى الادعاء بأنّه يلتزم بنوعين من النقد بخصوص التعاليم الدينيّة:

4 ـ 1 ـ النقد الداخليّ والخارجيّ لمحتوى القضايا:

كما أوضحنا في الفصل الثاني، يعتقد **شبستري** أنّ ثمّة في

(1) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 17.

الإيمان نفسه ضرباً من النقد الجذريّ[1]، لذلك على المؤمنين، ومن أجل تثمير أفكارهم الدينيّة وتكريسها، والحفاظ على جاذبيّة محتوى الإيمان ومعقوليّته، أن يمارسوا نقد القضايا الدينيّة داخليّاً[2]، أي عليهم أن يجعلوا من مبدأ من المبادئ الأساسيّة محوراً للإيمان ومعياراً للأفكار الدينيّة[3]. وهو يرى في بعض مواقفه[4] أنّ هذا المحور الأساسي هو التجربة الدينيّة، ويوضح في مواقف أخرى[5] أنّه السلوك التوحيديّ. (ربما أمكن تسويغ الجمع بين هذين الرأيين بالقول إنّ الفكر التوحيديّ ضرب من العلاقة بين الإنسان وربه، وحينما تكون هذه العلاقة على درجة عالية من النقاء والطاقة يمكن للإنسان أن يجرِّب اللهَ)[6]. إنّه يعدّ النقد الداخليّ ضروريّاً لأنّ هذه العلاقة النقيّة مع الله تتعرّض دوماً لأخطار التحجّر والفتور والخرافة بفعل الأفكار المغلوطة والمشاعر والأعراف والتقاليد المختلفة، لذا فهي بحاجة إلى النقد المتواصل من أجل إحيائها وتشذيبها[7]. وهو يوصي المؤمنين لأجل الاستعداد والتمهيد لهذا التشذيب، باجتناب التوقّف عند القضايا أو الجزميّات المختلفة، وأن لا يُعدوا أيّ شيء تفسيراً نهائياً لكلام الله[8]. ويرى أنّ الثمرة الطيبة جدّاً لهذه النقود هي مزيد من الانسجام بين القضايا العقيديّة وحقيقة التجربة الإيمانيّة.

---

(1) مجلة **كيان**، ص 13.

(2) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 180.

(3) المصدر نفسه، ص 181.

(4) كنموذج انظر: **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 3 ـ 4، و429، و440.

(5) كمثال انظر: **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 182، وكذلك: **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 106 و271.

(6) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 182.

(7) المصدر نفسه.

(8) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 13، وكذلك: **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 350.

من جانب آخر، بعتبر **شبستري** النقد الداخلي غير كفوء ولا ناهض من دون معونة النقد الخارجي[1]. وهو يعتقد أنّه لا بدّ من تضاربٍ وتعاطٍ دائم ومعقول بين كلام المؤمنين ومنطقهم وبين سائر من لهم كلام ومنطق مختلف كي يحتفظ محتوى الإيمان بطراوته وجدّته ومعقوليّته. وهذا التوثّب والحيويّة غير ممكنين إلّا عن طريق النقد الخارجي للقضايا الدينيّة من قبل العلم والفلسفة[2]. من نماذج هذا النقد في أعماله نقد التصوّر الشائع عن المعجزة الذي. يفيد أنها طريقة لإثبات النبوّة، إذ ثمة تلازم منطقي بين الإتيان بعمليّة خارقة للعادة وبين صدق ادعاء النبوّة، لكنّه يسجل ثلاثة نقود على هذا التصوّر لينتهي إلى إحلال تصوّر آخر ينسب للعرفاء محلَّ التصوّر الشائع[3]. وسنصرف النظر عن التفصيل في هذا البحث لضيق المقام.

ولتأكيد **شبستري** على النقد الخارجي أسباب أخرى. فقد مرَّ بنا في الفصل الثاني (**قسم ماهيّة العقلانيّة**) أنّه يصرُّ على الطبيعة النقديّة للعقلانية المعاصرة، وانهيار مباني العقلانيّة التقليدية. ووفق هذا المنحى يعتبر ـ في أحد بحوثه الأخيرة ـ العصرَ الحديث عصرَ انهيار المرجعيّات والرموز الدينيّة العامة والشاملة، ويكتب إيضاحاً لهذه الفكرة:

في هذا الطور الجديد... يريد البشر أن يعيّنوا بأنفسهم القواعد والأصولَ والخطوط العامة لحياتهم الداخليّة والشخصيّة... في هذا الطور لا تُدار الحياة المعنويّة على أساس القواعد والضوابط الدينيّة المحدّدة والموجودة

---

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 184.

(2) المصدر نفسه، ص 186؛ **وسروش** أيضاً يشدّد على هذه الفكرة، انظر: مجلة **كيان**، العدد 52، ص 51.

(3) **الإيمان والحرية**، ص 45 ـ 57.

مسبقاً. أي أن مثل هؤلاء الأشخاص لا توجد لديهم مرجعيّات أساساً، بل ولا توجد عندهم قواعد وأصول وقِيَم ومعايير وتشخيص مسبق للحقّ والباطل[1].

يقدّم **مجتهد شبستري** دليلين لتسويغ النقود الخارجيّة الناجمة عن مواقف لاإيمانية وربما مناهضة للإيمان[2]:

الدليل الأوّل هو أنه ما من أحد استطاع أو يستطيع الإحاطة بحقيقة الله بتمامها، فكلّ إنسان يتحدّث من زاوية نظره ولا يتفطّن في تلك اللحظة لزوايا النظر الأخرى .**والدليل الثاني** هو أنّ كلّ كلام إنّما هو كلام تاريخي لذلك لن يكون أيّ كلام عن الله كلاماً نهائيّاً إنّما هو كلام مكبّل بالقيود الزمنيّة، واللغويّة، والاجتماعيّة، والتاريخيّة.

هذه المقدّمات تفرض على **شبستري** أمرين أو تبعتين جديرتين بالتأمّل:

1 ـ ينبغي عدم تقييد النقاد في مجتمع المؤمنين بأيّة قيود أو خطوط حمراء، وعدم الحؤول دون نشر كتبهم وبحوثهم. تعضيداً لهذه الفكرة يشير إلى نقود **ماركس وفويرباخ** التي تركت تأثيرات عميقة في تنقية الفكر الديني وتعميقه[3]. ومن الآثار الأخرى لهذه الحالة حسب رأيه إشاعة المداراة

---

(1) **محمد مجتهد شبستري، التحوّلات التاريخيّة للدين حتى العصر الحاضر**، مجلة **آفتاب**، العدد 14، ص 52، نيسان 2002 م. وهو يقول: «الإنسان المعاصر لا يرى لأي شخص حق الألوهيّة وهذا مكسب حسن جدّاً». انظر: معنى العلمانية ومبناها، مجلة **كيان**، العدد 26، ص 10.

(2) **الإيمان والحريّة**، ص 115.

(3) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 186 ـ 187.

والتحمّل السياسي والاجتماعيّ في المجتمع[1].

2 ـ التبعة الثانية هي توفير خلفيّة مناسبة لطرح «القراءات المختلفة للنصوص الدينيّة»[2] التي يحاول في كلّ كتابه **«نقد القراءة الرسميّة للدين»** أن يؤسّس لها. وقد لخّصنا آراءه في هذا الباب في الفصل الثالث من هذا الكتاب **(قسم عمليّة فهم النصوص)**. ولا ريب في أنّه بالتزامه بهذه الآراء يقترب تدريجيّاً من لباب نظريته ألا وهو «عدم تقديس القضايا الدينيّة»[3]. وقد سبق أن ألمحنا إلى بعض مباني هذه النظريّة. إنه يحاول بالارتكاز على «عدم التقليد في الأصول الإسلاميّة»[4] وكذلك الادّعاء القائل إنّ «تدوين القضايا الدينيّة من فعل الإنسان والإنسان غير معصوم»[5]، تسويغ نقد الأفكار الدينيّة في حقول الإلهيّات، والفلسفة، والعرفان، وإثبات عدم قدسيتها. لكنّه يمدُّ الجسور فجأة من هذا المقام نحو الفتاوى الفقهيّة فيقرِّر إمكانيّة نقد حتى الأمور المدرجة في نطاق التقليد والتعبّد، والتدبّر فيها عقليّاً. ولتكريس ادّعائه هذا نراه يستدلّ بما يلي:

عدم تقليديّة الأصول العقيديّة في مجتمع المسلمين يفضي إلى البحث والتفكير في الأصول القِيَميّة الدينيّة في النُّظم الاجتماعيّة. وإنّ سدّ الطريق على هذا البحث والتفكير، والدعوة إلى تقليد علماء الدين بنحو محض في هذه

---

(1) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 73.

(2) المصدر نفسه، ص 350.

(3) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 90.

(4) المصدر نفسه، ص 93.

(5) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 73 ـ 74.

المسائل، يعني الحيلولة دون عواقب المعرفة المعقولة بالله[1].

على أنّ المثير للدهشة هو أنّ **شبستري** لا يحصر هذا البحث والتفكير والنقد بالمتخصّصين، ويرى أفكار الناس وعموم أفراد المجتمع ونقودهم موجِّهةً وضابطة لتفقّه الفقهاء[2]. وهو يستدلّ في هذا الاتجاه أيضاً فيقول:

الدين الذي يدعو إلى العقلانيّة العقيديّة فضلاً عن دعوته إلى التجربة المعنويّة، ليس باستطاعته حصر إبداء الآراء الدينيّة بأصحاب الاختصاص. إذا كان الجميع مطالبين بالدين والتديّن العقلانيّ، فمن حقّ الجميع إذن البحث والنظر وإبداء الآراء حول الأمور الدينيّة[3].

(سنناقش المغالطات المُضمَرة في هذا الاستدلال ضمن فقرة نقود وآراء).

4 ـ 2 ـ النقد التاريخيّ للنصوص الدينيّة:

يثير السيد **محمد مجتهد شبستري** هذه القضيّة في بحث له بعنوان «**النصوص الدينيّة والرؤية الكونيّة للنقد التاريخي**»[4]، ويعترف في مطلعه بأنّ هذا المنهج اسُتخدم أولاً بشأن النصوص الدينيّة المسيحيّة. ويقول: إنّه منهج يشتمل على خمسة أنواع من النقد غالبيتها بُنيوية تقوم على رؤية كونيّة علميّة وعقليّة تتضمّن ثلاثة مبادئ مهمة، هي:

---

(1) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 93.

(2) المصدر نفسه، ص 94.

(3) المصدر السابق، ص 93.

(4) ورد هذا البحث في كتاب **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 160 ـ 167.

1 ـ لا يمكن وقوعُ إلّا الأحداث التي لها أشباه.

2 ـ كلّ أحداث العالم لها علاقات لا تقبل الانفصام.

3 ـ نظام هذا العالم نظام مغلق مكتفٍ بذاته، وما من عامل من خارجه يتدخّل فيه كمكمّل أو مُرمّم.

وفي تتمّة بحثه يقرُّ أن التسليم لهذه المبادئ الثلاثة في الرؤية الكونيّة للنقد التاريخيّ عرّض ثلاثَ مسائل مهمّة في العقيدة المسيحيّة للخطر، هي:

1 ـ وحيانيّة ألفاظ الكتاب المقدّس ومحتواه.

2 ـ المعنى التقليديّ للمعجزة.

3 ـ دخول الله إلى عالم التاريخ لإنقاذ الإنسان.

ويعتقد شبستري أنّ حصيلة هذا التعارض والمواجهة كان انتصار منهج النقد التاريخيّ، وولادة الثيولوجيا الحديثة التي يجري في ظلّها سعي حثيث لتفسير تلك المسائل الثلاث بحيث لا تتعارض مع الرؤية الكونية للنقد التاريخي. ويبدو من لهجته أنه يوصي باستخدام هذا المنهج لمعالجة النصوص الدينيّة الإسلاميّة أيضاً.

ومن المناسب في الختام الإشارة إلى بعض آرائه في هذا الباب. فهو يرى أنّ مميّزات الإنسان الحديث أنه يستخدم عقله للنقد إضافةً إلى استخدامه للفهم[1]. وفي ضوء تصوّراته للعقلانية الحديثة يعتبر أنّ المعرفة النقديّة لها مساحة لا يحدّها أيّ استثناء، من هنا فإنّ الأمور المتعالية على النقاش والنقد والنظر لن يعود لها معنى حيال هذه المعرفة النقديّة[2].

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 26، ص 6.

(2) المصدر نفسه، ص 8.

بدوره، يواكب الدكتور **سروش شبستري** في اعتبار نقد العقائد الدينيّة أمراً معطوفاً على تنقية الإيمان الديني والغور في طبقاته التحتية. ويرى التديّن المعرفي مما يستلزم هذه النقود والأسئلة، ولا يبدي اكتراثاً للمخاطر الحقيقيّة التي يخلقها هذا النحو من النقد للإيمان العامي[1].

4 ـ 3 ـ نقود وآراء

1 ـ لا يرى **شبستري** ـ من ناحية ـ اعتباراً نهائيّاً لأية قضيّة، ويعتقد أنّ «الفلسفة المعاصرة لا تحرس حمى شيء من الأشياء. الفلسفة المعاصرة هي طرح استفهامات وأسئلة لا تنتهي، أو هي، كما في المصطلح، طرح راديكالي للأسئلة لا تجري فيه حراسة أية حقيقة مُستنتجة. ثم إنّ العيش في عالم الفلسفة المعاصرة يختلف عن العيش في عالم الإيمان»[2].

ومن ناحية أخرى نراه يقرِّر للفرد المؤمن واجباً اسمه الحراسة والحماية:

> **المؤمن قيّد إيمانه، والذي يتقيّد بإيمانه تهمُّهُ قضيّة الحراسة [حراسة الحقيقة]، فهذا عنصر لا ينفصل عن الإيمان[3].**

في ضوء كلّ هذا، وبالنظر إلى أنّه يرى النقد الداخلي للإيمان وكذلك نقده الخارجي، وهو النظرة الفلسفيّة والعلميّة للإيمان والقضايا الدينيّة ممارسةً ضرورية، ينبغي السؤال: ما الذي يجب أن يحرسه الشخصُ المؤمن؟ فروح الحراسة هي الثبات والدفاع

---

(1) مجلة **كيان**، العدد 52، ص 52 ـ 53.

(2) **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، ص 181.

(3) المصدر نفسه.

والتصدّي، وهذا ما لا يتناغم مع رأي **الدكتور شبستري**[1].

طبعاً هو يذكر في بعض المَواطن أنّ محور الإيمان الذي يتوجَّب على المؤمن حراسته وحمايته باعتباره الحقيقة، هو التجربة الدينيّة أو السلوك التوحيديّ، ويجعله معياراً لفحص الفكر الديني. عندئذٍ يُطرح السؤال: هل هذا المعيار ذاته يقبل النقد أم لا؟ إذا كان الجواب «نعم» فينبغي الاعتراف بأنّه لا توجد أيّة حقيقة جديرة بالحراسة والدفاع؛ لكن إذا رفع هذا المعيار فوق سقف النقد فسيكون قد اعترف بأنّ للنقد حدوداً وخطوطاً حمراء.

2 ـ إنهما يعرّفان النقد بأنّه: فحص الفكرة وتمييز الصحيح من السقيم فيها بهدف تشذيبها وتهذيبها. انطلاقاً من هذا التعريف سيشمل النقد بطبيعة الحال نقاطاً إيجابية وسلبية. وهنا يثار السؤال عمّا إذا كانت الفكرة حقّاً فهل يجب نقدها أيضاً[2]؟ إجابة **شبستري** عن هذا السؤال سلبية طبعاً لأنّه لا يريد الانحراف عن الحق، إذن سيكون قد عاد للاعتراف بوجود تخوم وخطوط حمراء للنقد. ونعتقد أنّ قضايا الدين تنتمي إلى فئة الحقائق ولا سبيل للنقص والخلل إليها حتى تكون بحاجة إلى النقد. أجل، من المستساغ نقد بعض التفاسير والتصوّرات الدينيّة (و ليس جميعها) نظير التصوّرات التي لا تعاضدها التعاليم القرآنية أو الحديثية القاطعة، أو التي تكون بشكل من الأشكال فرّارة من العقل أو مناهضة للعقل أو...، إلّا إذا زعم **شبستري** أنّنا لا نواجه سوى هذه التفاسير والتصوّرات الظنّية، ولا يسعنا القبض على أصل الدين، وهذا زعم نقدناه

---

(1) **محمد تقي فعالي، الإيمان والتحديّات المعاصرة**، ص 101.

(2) المصدر نفسه، ص 109.

في الفصل السابق. والآن، إذا قال في معرض الإجابة عن السؤال أعلاه: إنّه لا مفرَّ لنا من الحق إلّا أنّ الحقائق غير معروفة بالنسبة إلينا على الإطلاق، ولم يعد بالمقدور في العصر الحاضر التوقّف عند أية قضيّة[1]، حينئذٍ يُعطف سؤالنا على القول: إذن كيف تفتي بنقد القضايا الدينيّة بواسطة الآراء العلميّة والفلسفيّة المعاصرة؟ وهل هذه الآراء من الحقائق المسلَّم بها أم الأصول القاطعة؟ العديد من هذه الآراء لا يتجاوز أن يكون نظريّة، وحتى لو كانت نظريّة قاطعة فإنّها ستعود لتنقض رأيك! والسؤال الآخر المتبقي هو: إذا كان نقد الأفكار مهمّاً إلى هذه الدرجة، إذن كم عالج المستنيرون المعاصرون أفكارهم بنظرة ناقد على غرار ما فعلوا مع أفكار الجيل الذي سبقهم من المستنيرين[2]؟

3 ـ صحيح تماماً أنّ «الدين يتعرَّض دوماً لمخاطر التحجّر والارتخاء والتخريف بفعل الأفكار المغلوطة والمشاعر والأعراف والتقاليد»، بيد أنّ سبيل الحلّ لا يكمن في تخطّي كلّ القضايا بما في ذلك الأصول العقيديّة، لأنّ هذا لن يفضي سوى إلى اللّادينيّة والنسبيّة. والفكرة القائلة «ليس هناك مرجعيّات، وليس هذا وحسب بل لا توجد كذلك قواعد وأصول وقِيَم ومعايير وحقٌّ وباطلٌ معتبرٌ محدَّدٌ مسبقاً»، هذه الفكرة هل تفيد شيئاً سوى النسبية؟ أليس هذا الادّعاء نفسه مرجعيّة للإنسان الشكّاك يستلزم قبولُهُ إنكارَهُ؟ ودعْ عنك أنّ

(1) الكثير من عبارات شبستري المارّة في البحوث السابقة تشفُّ عن هذا المنحى.

(2) **محمد علي زكريائي، علم اجتماع الاستنارة الدينيّة**، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة آذريون، 1378هـ، ص 31.

مثل هذه التعابير لها جذورها في المباني الأومانية والإنسانية التي لا يتّسع المجال لنقدها.

أضف إلى ذلك أن سبيل الخلاص من تهرُّؤ القضايا الدينيّة وتفسّخها، ليس في تكييفِها مع القضايا العلميّة والفلسفيّة المستاغة في العصر الحاضر وتأويلِها حسبها، لأنّ ذلك ليس إلّا السقوط في فخ الانتقائيّة والعلمويّة التي تبعدنا عن الرسالة الأصليّة للدين.

نعتقد أن السبيل الوحيد الصائب للحؤول دون تراكم أغبرة القِدم والارتخاء والخرافة على أذيال الدين هو الاجتهاد الصحيح المبتنى على مبانٍ مبدئيّة متينة. في هذه الحالة فقط تبقى التعاليم الدينيّة تواصل حياتها، وتتمكّن من التكيّف مع المتطلّبات الناجمة عن تقدّم الزمن، والاستجابة لاحتياجات الإنسان في كلّ عصر. ما من شك في أنّ بعض الضوابط الإسلاميّة اكتسبت طابعاً دغماطيقيّاً من دون وجه، ويمكن بل يجب في خصوصها اجتراح استنباطات أعمق وأحدث، ولا مراء أنّ تقدّم العلوم التجريبيّة والإنسانية في العصر الراهن أفسح المجال لمزيد من التعمّق في المسائل الفقهيّة خصوصاً من حيث معرفة الموضوع[1].

ممّا لا شكّ فيه أنّ جذور الادّعاء القائل إنّ «كلّ كلام تاريخيٌّ وله قيوده الزمانية، واللّغويّة، والاجتماعيّة، والتاريخيّة، لذلك ما من كلام [حتى كلام النبي] حول الله يُعدُّ كلاماً نهائيّاً»، هذه الجذور هي أن **شبستري وسروش** يُرجِعان الوحيَ إلى التجربة الإنسانية، وحيث أنّ لهذه التجربة طابعاً بشريّاً لذا فقد تحتوي بعض الأخطاء وتتقيّد

---

(1) **مرتضى مطهّري، الأعمال الكاملة**، المجلّد الثالث، ص 201 ـ 202.

بالقيود المذكورة أعلاه. بيد أنّ هذا الرأي باطل من أساسه، وقد ثبت في موضعه أنّ الآيات القرآنيّة كلّها عين كلمات الله التي تلقّاها الرسول عن الوحي، وأبلغها للناس من دون أي تحريف لفظيّ أو معنويّ. ويجدر القول إنّ القيود المذكورة إذا كانت منطبقة على كلام البشر فهي غير منطبقة على الكلام الإلهيّ. هذا فضلاً عن أنّ الكلام البشريّ أيضاً إذا كشف عن حقائق هذا العالم وواقعه فسيُعتبر حقّاً مطلقاً سواء كان علميّاً أو فلسفيّاً أم دينيّاً، ولن تُطاوله القيود اللغويّة والتاريخيّة.

5 - يتوكّأ **شبستري** على دليلين اثنين لإثبات جواز نقد القضايا العقيديّة، كلاهما مدخول وضعيف.

الدليل الأول: عدم التقليد في الأصول العقيديّة في الإسلام لا يعني إطلاقاً عدم قدسيّتها وقابليّتها للنقد، إنّما يعني أنّ على كلّ إنسان موحّد فهم وقبول تلك الأصول على أساس العقل. مثلاً، فكرة التوحيد لا يُقبل فيها التقليد إنّما تَقبل الفهمَ والإثبات بالأصول العقليّة المتينة، إذن التوحيد فكرة مقدّسة وأصل رصين لا سبيل للخلل والنقد إليه. طبعاً قد يفتي **شبستري** بجواز نقد هذه الفكرة ولذلك التزم بمنهج الاجتهاد في الأصول[1].

الدليل الثاني: يقول فيه: إن تدوين القضايا الدينيّة من فعل البشر والبشر غير معصومين، إذن يمكن نقد تلك القضايا. وتعود هذه الفكرة إلى آراء **تيليش** وتقديمه الإيمان على الاعتقاد وهو ما ناقشناه في الفصل الثاني.

غير أنّ المثير للاستغراب هو أنّ **شبستري** يخلُص من هذه الأدلّة

---

(1) **نقد القراءة الرسميّة للدين**، ص 74.

والمقدّمات غير الصائبة إلى نتيجة لا علاقة لها إطلاقاً بتلك المقدّمات، أي أنّه ينتقل من عدم تقليديّة الأصول العقيديّة إلى جواز نقد الفتاوى الفقهيّة والمبادئ والقِيَم. إنّه يستسيغ على الأقل أنّ قبول الآراء الفقهيّة الإسلاميّة والعمل بها حالة تقليدية بالنسبة إلى عامّة الناس، وعندها لا يبقى مجال للنقد والتفكير. والطريف أنه يرى الناس على حقّ في هذا السياق حينما يستخدمون عقولهم لتشذيب ونقد الأمور الدينيّة، ويستدلّ على ذلك بأنّ هذا هو مقتضى التديّن العقلانيّ؛ إلّا أنّ هذا الكلام لا يفي بمقصوده، فإذا كان الدين عقلانيّاً فلأن أصوله وأركانه وإطاره وشاكلته تقوم على أساس العقل الكلّي، وهذا لا يعني أبداً أنّ من حقّ كلّ شخص إبداء رأيه ـ على أساس عقله الناقص ـ في الشؤون الدينيّة بما في ذلك التفاصيل الفقهيّة والقِيَمية، لأنّه لن تعود ـ والحال هذه ـ ثمة حاجة للتفكير والبحث والتحقيق في العلوم الدينيّة.

6 ـ ثمة نقطتان لا بدّ من ذكرهما في معرض نقد الرؤية الكونيّة للنقد التاريخيّ:

أ ـ المبدأ الثالث لهذه الرؤيّة الكونيّة العلميّة والعقليّة، والقائل إن «نظام هذا العالم نظام مغلق ومكتفٍ بذاته ولا يوجد عامل يتدخّل في هذا العالم من خارجه»، هو مبدأ علمانيّ للغاية ولا موضع له في الفكر الدينيّ والعقلانيّ. لهذا لا يمكن معالجة النصوص الإسلاميّة بمثل هذه الرؤية الكونيّة.

ب ـ انتصار منهج النقد التاريخي على التعاليم المسيحيّة، وولادة اللاهوت الحديث في الغرب، ناجمٌ عن أنّ الوحي في المسيحيّة يختلف اختلافاً جذريّاً عنه في الإسلام. فما يحمله المسيحيّون اليوم ككتاب مقدّس ليس كلاماً إلهيّاً إنّما هو

كتابات بشريّة وضعها عدد من المؤلّفين لمعاصريهم في مناسبات خاصة، لذلك يمكن، وربما يجب أن يُقيَّم ويُفسَّر على تلك الخلفيّة التاريخيّة[1]. أما النصوص الدينيّة الإسلاميّة، ولا سيّما القرآن الكريم، فليست كذلك أساساً، لذا فهي لا تقبل مثل هذا النقد.

---

(1) **دان كيوبيت**، ص 315.

المصادر

أ ـ المصادر الفارسيّة والعربيّة:

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ نهج البلاغة.

3 ـ الكتاب المقدّس، ترجمة فارسيّة، طبعة لندن، 1904م.

4 ـ آربري، آ. ج، **العقل والوحي من وجهة نظر المفكّرين الإسلاميّين**، ترجمة حسن جوادي، الطبعة الثانية، طهران، أمير كبير، 1993م.

5 ـ آدامز، روبرت، **أدلّة كريكغارد ضد البراهين الآفاقيّة في الدين**، ترجمة مصطفى ملكيان، مجلة **نقد ونظر**، العدد 3 ـ 4، صيف وخريف 1995م.

6 ـ آشبي، ر. و، **مبدأ القابليّة للاختبار، معرفة العلوم فلسفياً**، ترجمة عبد الكريم سروش، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، 1993م.

7 ـ آلن، داغلاس، **ظاهريّات الدين، بحوث دينيّة**، الكتاب الأوّل، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، 1993م.

8 ـ الآمدي، عبد الواحد، **غرر الحكم ودرر الكلم**، المجلّد الثاني، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1407هـ.

9 ـ آير، الف. ج، **اللّغة والحقيقيّة والمنطق**، ترجمة منوجهر بزركمهر، طهران، مؤسسة النشر العلميّ في جامعة (صنعتي شريف)، 1995م.

10 ـ أبطحي، عبد الحميد، **عقلانيّة المعرفة في علم المعرفة عند بوبر**، الطبعة الأولى، المؤسسة الثقافيّة للعلوم والأفكار المعاصرة، 1999م.

11 ـ ابن تيميّة، أحمد، **درء تعارض العقل والنقل**، دار الكنوز الأدبيّة.

12 ـ ابن رشد الأندلسي، محمد بن أحمد، **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، بيروت، مكتبة التربية، 1987م.

13 ـ ابن سينا، **الإلهيّات من كتاب الشفاء، تحقيق** حسن حسن زاده آملي، الطبعة الأولى، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1997م.

14 ـ ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكيّة**، تحقيق عثمان يحيى، المجلّد 11، القاهرة، المكتبة العربيّة، 1407 هـ.

15 ـ ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكيّة**، المجلّد 3، بيروت، دار صادر.

16 ـ ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، المجلّد 12، بيروت، دار الإحياء.

17 ـ اسميث، جون، **الفلسفة والدين، بحوث دينيّة**، الكتاب الثاني، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، الطبعة الأولى، طهران، معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافيّة، 1994م.

18 ـ باربور، أيان، **العلم والدين**، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، الطبعة الأولى، طهران، مركز النشر الجامعي، 1983م.

19 ـ البحراني، هاشم، **تفسير البرهان**، المجلّد 4، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

20 ـ براون، كولين، **الفلسفة والإيمان المسيحيّ**، ترجمة طاطاوس ميكائيليان، الطبعة الأولى، طهران، شركة النشر العلمي والثقافي، 1996م.

21 ـ بيات، محمد رضا، **دليل التراكم، بحوث في الكلام الجديد**، الطبعة الأولى، جامعة قم وسمت، 2002م.

22 ـ بالمر، ريتشارد، **علم الهرمنوطيقا**، ترجمة محمد سعيد حنايي كاشاني، الطبعة الأولى، طهران، نشر هرمس، 1998م.

23 ـ بترسون، مايكل، وآخرون، **العقل والاعتقاد الديني**، ترجمة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، الطبعة الأولى، طهران، طرح نو، 1997م.

24 ـ بلانتينجا، آلوين، **الله والحرّية والشرّ**، ترجمة محمد سعيدي مهر، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة طه، 1997م.

25 ـ بوبر، كارل، **لا زال البحث قائماً**، ترجمة سيامك عاقلي، الطبعة الأولى، طهران، نشر گفتار، 2001م.

26 ـ **الاحتمالات والدحوض**، ترجمة أحمد آرام، طهران، شركت سهامي انتشار، 1984م.

27 ـ **المعرفة العينيّة**، ترجمة أحمد آرام، الطبعة الأولى، طهران، شركة النشر العلمي والثقافي، 1995م.

28 ـ **منطق الكشف العلميّ**، ترجمة حسين كمالي، طهران، شركة النشر العلمي والثقافي، 1991م.

29 ـ توماس، جي هي وود، **بول تيليش**، ترجمة فروزان راسخي، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات غروس، 1997م.

30 ـ تيليش، بول، **حركيّة الإيمان**، ترجمة حسين نوروزي، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات حكمت، 1996م.

31 ـ عدد من الكتّاب بإشراف ناصر مكارم شيرازي، **التفسير الأمثل**.

32 ـ جوادي آملي، عبد الله، **تبيين براهين إثبات الله**، الطبعة الأولى، قم، نشر إسراء.

33 ـ معرفة الدين، الطبعة الأولى، قم، نشر إسراء، 2002م.

34 ـ **الشريعة في مرآة المعرفة**، الطبعة الأولى، طهران، نشر رجاء، 1993م.

35 ـ جوادي، محسن، **نظريّة الإيمان في علم الكلام والقرآن**، الطبعة الأولى، قم، نشر معارف، 1997م.

36 ـ حسين زاده، محمد، **مباني المعرفة الدينيّة**، الطبعة الثالثة، قم، منشورات مؤسسة الإمام الخميني، 2001م.

37 ـ خرمشاهي، بهاء الدين، **الوضعيّة المنطقيّة**، طهران، مؤسسة النشر العلمي والثقافي، 1982م.

38 ـ خندان، علي أصغر، **المغالطات**، الطبعة الأولى، قم، بوستان كتاب، 2001م.

39 ـ **المنطق التطبيقيّ**، الطبعة الأولى، طهران وقم، منشورات سمت وطه، 2000م.

40 ـ ديفيس، استيفن، «**ضد الإيمان غير الواقعي**»، ترجمة إبراهيم سلطاني، مجلة **كيان**، العدد 52، حزيران وتموز 2000م.

41 ـ دواني، علي، **الوحيد البهبهاني**، الطبعة الثانية، طهران، أمير كبير، 1983م.

42 ـ رباني كلبايكاني، علي، **شمول الدين وكماله**، الطبعة الأولى، طهران، المؤسسة الثقافيّة للعلوم والأفكار المعاصرة، 2000م.

43 ـ تشريح التعدّدية الدينيّة، مجلة **كتاب نقد**، العدد 4، خريف 1997م.

44 ـ رحيقي، حسن علي، **دراسة شبهة عدم قابليّة الله للبرهنة**، مجلة **رواق انديشة**، السنة الثانية، العدد 9، آب وأيلول 2002م.

45 ـ زكريائي، محمد علي، **علم اجتماع الاستنارة الدينيّة**، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة آذريون، 1999م.

46 ـ جيلسون، آتين، **العقل والوحي في القرون الوسطى**، ترجمة شهرام بازوكي، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، 1992م.

47 ـ **نقد الفكر الفلسفي الغربي**، ترجمة أحمد أحمدي، الطبعة الرابعة، طهران، انتشارات حكمت، 1994م.

48 ـ ساجدي، أبو الفضل، **أساليب حلّ التعارض بين العلم والدين**، مجلة **معرفت**، العدد 51، آذار 2002م.

49 ـ سبحاني، جعفر، **بحوث في المِلَل والنِّحَل**، المجلّد 3،

الطبعة الأولى، قم، مركز إدارة الحوزة العلميّة في قم، 1991م.

50 ـ سبحاني، محمد تقي، **نور الدين في فراغ العقل**، مجلة **نقد ونظر**، العدد 6، ربيع 1996م.

51 ـ «**العقلانيّة والنصيّة في الإسلام**»، مجلة **نقد ونظر**، السنة الأولى، العدد 3 ـ 4، صيف وخريف 1995م.

52 ـ «**قضيّة اسمها القراءة الرسميّة**»، مجلة **ﭘژوهش وحوزه**، العدد 6، صيف 2001م.

53 ـ سروش، عبد الكريم، **من كان بازرگانُ اسمَه لا صفتَه**، مجلة **كيان**، العدد 23، شباط وآذار 1995م.

54 ـ **الإسلام والوحي والنبوّة**، مجلة **آفتاب**، العدد 15، أيار 2002م.

55 ـ **أخلاق الآلهة**، الطبعة الأولى، طهران، طرح نو، 2001م.

56 ـ **صنوف التديّن**، مجلة **كيان**، العدد 50، كانون الثاني وشباط 2000م.

57 ـ **صفات التقاة**، الطبعة الثالثة، طهران، صراط، 1995م.

58 ـ **الإيمان والأمل، مجلة كيان**، العدد 52، حزيران وتموز 2000م.

59 ـ **الإيمان والحيرة**، مجلة **كيان**، العدد 10، كانون الثاني وشباط وآذار 1993م.

60 ـ **بسط التجربة النبوية**، الطبعة الثانية، طهران، صراط، 1999م.

61 ـ **تجديد التجربة المعتزليّة**، **گلستان إيران**، أيلول 2002م.

62 ـ **تحليل مفهوم الحكومة الدينيّة**، مجلة **كيان**، العدد 32، أيلول وتشرين الأوّل 1996م.

63 ـ **التفسير المتين للنص**، مجلة **كيان**، العدد 38، آب 1997م.

64 ـ **المجتمع المدني، المجتمع الأخلاقي**، مجلة **آفتاب**، العدد 18، أيلول 2002م.

65 ـ **كرّاسة العلم والدين**، مكتبة مؤسسة الإمام الخميني، قم، برقم 695.

66 ـ **الحقيّة والعقلانيّة والهداية**، مجلة **كيان**، العدد 40، شباط وآذار 1998م.

67 ـ **العلم والقِيَم**، الطبعة الثانية، طهران، انتشارات ياران، 1979م.

68 ـ **الفهم العزيز للدين**، مجلة **كيان**، العدد 19، حزيران 1994م.

69 ـ **التديّن التجريبيّ**، **التراث والعلمانية**، الطبعة الأولى، طهران، صراط، 2002م.

70 ـ **التديّن والعقل**، مجلة **كيان**، العدد 12، حزيران 1993م.

71 ـ **الدين والعالم الحديث**، مجلة **آفتاب**، العدد 13، آذار 2002م.

72 ـ **معرفة الأسرار والاستنارة والتدين**، الطبعة الرابعة، صراط، 1998م.

73 ـ **الأسرار ونبذ الأسرار**، مجلة **كيان**، العدد 43، آب وأيلول 1998م.

74 ـ **اللون واللالون**، مجلة **آفتاب**، العدد 8، تشرين الأوّل 2001م.

75 ـ **العلمانيّة**، **التراث والعلمانية**، الطبعة الأولى، طهران، صراط، 2002م.

76 ـ **الصراطات المستقيمة**، مجلة **كيان**، العدد 36، نيسان وأيار 1997م.

77 ـ **أرحب من الإيديولوجيا**، الطبعة الخامسة، طهران، صراط، 1997م.

78 ـ **القبض والبسط النظريّ للشريعة**، الطبعة الخامسة، طهران، صراط، 1996م.

79 ـ **المداراة والإدارة**، الطبعة الأولى، طهران، صراط، 1997م.

80 ـ **معنى العلمانيّة ومبناها**، مجلة **كيان**، العدد 26، آب وأيلول 1995م.

81 ـ **المهدوّية وإحياء الدين**، مجلة **آفتاب**، العدد 12، شباط 2002م.

82 ـ ندوة **الدين في الأفق الثقافيّ العالميّ**، مجلة **نامه فرهنگ**، السنة الأولى، العدد 3، ربيع 1991م.

83 ـ **العلاقة بين العلم والدين**، **التراث والعلمانيّة**، الطبعة الأولى، طهران، صراط، 20002م.

84 ـ سعيدي روشن، محمد باقر، **كُوّة على النور**، مجلة **قبسات**، العدد 18، السنة الخامسة، شتاء 20001م.

85 ـ سلطاني، إبراهيم وأحمد نراقي، **الكلام الفلسفي**، الطبعة الأولى، طهران، صراط، 1995م.

86 ـ سليماني أميري، عسكري، **نقد عدم قابلية وجود الله للبرهنة**، الطبعة الأولى، قم، بوستان كتاب، 2001م.

87 ـ شريعتي، علي، **معرفة الإسلام**، الأعمال الكاملة، المجلّد 17، الطبعة الخامسة، طهران، قلم، 1996م.

88 ـ **معرفة الإسلام**، الأعمال الكاملة، المجلّد 30، الطبعة الرابعة، طهران، چاپخش.

89 ـ **العودة**، الأعمال الكاملة، المجلّد 4، الطبعة السادسة، طهران، إلهام، 1998م.

90 ـ **الشيعة** الأعمال الكاملة، المجلد 7، الطبعة السادسة، طهران، إلهام، 1997م.

91 ـ شريفي، أحمد حسين، **البعثة والنبوّة**، **موسوعة الإمام علي**، المجلّد الثالث، **النبوّة والإمامة**، الطبعة الأولى، طهران، المعهد العالي للبحوث الثقافيّة والفكر الإسلاميّ، 2001م.

92 ـ وحسن يوسفيان، **التعقل والإيمان الديني**، الطبعة الأولى، طهران، المؤسسة الثقافيّة للعلوم والأفكار المعاصرة، 2000م.

93 ـ شريف،م. م، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، المجلّد الأوّل، تُرجم بإشراف نصرالله پورجوادي، طهران، مركز النشر الجامعي، 1983م.

94 ـ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **المِلَل والنِّحَل**، المجلّد الأوّل، القاهرة، مكتبة مصطفى الحلبي، 1396 هـ.

95 ـ الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية**، الطبعة الثالثة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1981م.

96 ـ شيرواني، علي، **المباني النظريّة للتجربة الدينيّة**، الطبعة الأولى، بوستان كتاب، 2002م.

97 ـ صادقي، هادي، **الوضعيّة المنطقيّة ولغة الدين**، مجلة **معرفت**، العدد 19، السنة الخامسة، شتاء 1997م.

98 ـ **الإلهيّات والقابليّة للاختبار**، الطبعة الأولى، طهران، المعهد العالي للبحوث الثقافيّة والفكر الإسلاميّ، 1999م.

99 ـ **مدخل إلى الكلام الجديد**، الطبعة الأولى، قم، كتاب طه ونشر معارف، 2003م.

100 ـ الطباطبائي، محمد حسين، **الميزان**، الطبعة الثانية، قم، منشورات إسماعيليان، 1390هـ.

101 ـ **الشيعة في الإسلام**، مطبعة زيبا، 1969م.

102 ـ الطبرسي، الفضل بن الحسن، **مجمع البيان**، منشورات ناصر خسرو.

103 ـ عزتي، أبو الفضل، **العلاقة بين الدين والفلسفة**، الجمعية العلميّة والدينيّة لجامعة آذرآبادگان، 1393 هـ.

104 ـ علي دوست، أبو القاسم، **الفقه والعقل**، الطبعة الأولى، المؤسسة الثقافيّة للعلوم والأفكار المعاصرة، 2002م.

105 ـ الغزالي، أبو حامد محمد، **إحياء علوم الدين**، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1406 هـ.

106 ـ الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

107 ـ فخري، ماجد، **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، ترجم بإشراف نصرالله پورجوادي، الطبعة الأولى، طهران، مركز النشر الجامعي، 1993م.

108 ـ فعالي، محمد تقي، **الإيمان الديني في الإسلام والمسيحيّة**، الطبعة الأولى، طهران، كانون انديشه جوان [مركز الأفكار الشابة]، 1999م.

109 ـ **الإيمان والتحدّيات المعاصرة**، الطبعة الأولى، قم، مركز الحوزة للدراسات والبحوث الثقافيّة.

110 ـ **مدخل إلى علم المعرفة الدينيّة المعاصر**، الطبعة الثانية، قم، نشر معارف، 2000م.

111 ـ فنايي أشكوري، محمد، **علم المعرفة الدينيّة**، الطبعة الأولى، طهران، منشورات برگ، 1995م.

112 ـ فيبل من، جيمز كرن، **التعرّف على الفلسفة الغربيّة**، ترجمة محمد بقائي، الطبعة الأولى، طهران، حكمت، 1996م.

113 ـ كابلستون، فريدريك، **الفلسفة المعاصرة**، ترجمة الدكتور علي أصغر حلبي، مكتبة زوار، الطبعة الأولى، 1982م.

114 ـ كانط، إيمانوئيل، **التمهيدات**، ترجمة غلام علي حداد عادل، طهران، مركز النشر الجامعي، 1997م.

115 ـ كريكغارد، سورين، **أنفسيّة الحقيقة**، ترجمة مصطفى ملكيان، مجلة **نقد ونظر**، السنة الأولى، العدد 3 ـ 4، صيف وخريف 1995م.

116 ـ الكلابادي، أبو بكر محمد، **التعرّف لمذهب أهل التصوّف**، الطبعة الثالثة، القاهرة، المكتبة الأزهريّة للتراث، 1412 هـ.

117 ـ الكليني، محمد بن يعقوب، **الأصول من الكافي**، المجلّد الأوّل، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1375 هـ.

118 ـ كيوبيت، دان، **بحر الإيمان**، ترجمة حسن كامشاد، الطبعة الأولى، طهران، طرح نو، 1997م.

119 ـ غالوي، آلن، **بننبورغ: اللّاهوت التاريخي**، ترجمة مراد فرهادپور، طهران، صراط.

120 ـ لاريجاني، صادق، **تأمّلات على هامش ندوة**، مجلة **نقد ونظر**، العدد 2، ربيع 1995م.

121 ـ **المعرفة الدينيّة**، الطبعة الأولى، طهران، مركز ترجمة الكتب ونشرها، 1991م.

122 ـ اللّاهوري، إقبال، **إحياء التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة أحمد آرام، طهران، رسالت قلم.

123 ـ مجتهد شبستري، محمد، **ندوة حول مباني الاجتهاد**، مجلة **نقد ونظر**، العدد الأوّل، شتاء 1995م.

124 ـ **الخلفيّة المعنويّة والعقلائيّة لعلم الفقه**، مجلة **كيان**، العدد 46، نيسان وأيار 1999م.

125 ـ **التحليق في غيوم اللّاعلم**، مجلة **كيان**، العدد 52، حزيران وتموز 2000م.

126 ـ **التحوّلات التاريخيّة للدين حتى العصر الحاضر**، مجلة **آفتاب**، العدد 14، نيسان 1992.

127 ـ **ثلاث قراءات للتراث في عصر الحداثة، التراث والعلمانية**، الطبعة الأولى، طهران، صراط، 2002م.

128 ـ **القراءة الرسميّة للدين**، مجلة **راه نو**، السنة الأولى، العدد 19، أيلول 1998م.

129 ـ **النصوص الدينيّة والهرمنوطيقا**، مجلة **نقد ونظر**، العدد 2، ربيع 1995م.

130 ـ **نقد القراءة الرسميّة للدين**، طهران، طرح نو، 2000م.

131 ـ **احتياجات الإنسان وفهم الوحي**، مجلة **انديشة إسلاميّ** [الفكر الإسلاميّ]، العدد 7، تشرين الثاني 1979م.

132 ـ **الهرمنوطيقا والكتاب والسنّة**، الطبعة الثانية، طهران، طرح نو، 1996م.

133 ـ المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، الطبعة الرابعة، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1983م.

134 ـ محمد رضائي، محمد، **منبت الإصلاح الديني في إيران**، مجلة **قبسات**، العدد 22، السنة السادسة، شتاء 2002م.

135 ـ **منابت التجديد في الفكر الديني**، الطبعة الأولى، قم، زلال كوثر، 2002 م

136 ـ محمدي، مجيد، **معرفة الدين المعاصرة**، الطبعة الأولى، طهران، نشر قطره، 1995م.

137 ـ محمدي ري شهري، محمد، **العقلانيّة في القرآن والحديث**، الطبعة الأولى، قم، دار الحديث، 1999م.

138 ـ مصباح يزدي، محمد تقي، **أسئلة وإجابات**، المجلّد 3، قم، منشورات مؤسسة الإمام الخميني، 1999م.

139 ـ **الطريق ومعرفة الأدلّاء**، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الخميني، 1997م.

140 ـ **فلسفة الأخلاق**، الطبعة الأولى، طهران، الشركة الدوليّة للطباعة والنشر، 2002م.

141 ـ مطهرّي، مرتضى، **أصول الفلسفة والمذهب الواقعيّ**، الأعمال الكاملة، المجلّد 6، الطبعة الثالثة، طهران، صدرا، 1995م.

142 ـ **حول الجمهورية الإسلاميّة**، الطبعة 11، طهران، صدرا، 1998م.

143 ـ **الخاتميّة**، الطبعة الأولى، طهران، صدرا، 1987م.

144 ـ **المقالات العشر**، الطبعة 11، طهران، صدرا، 1998م.

145 ـ **الأعمال الكاملة**، المجلّد 2، **الوحي والنبوّة**، الطبعة 4، طهران، صدرا، 1995م.

146 ـ **الأعمال الكاملة**، المجلّد 3، الطبعة الرابعة، طهران، صدرا، 1995م.

147 ـ معلمي، حسن، **علم المعرفة في الفلسفة الغربيّة**، الطبعة الأولى، طهران، المعهد العالي للبحوث الثقافيّة والفكر الإسلاميّ، 2001م.

148 ـ ملكيان، مصطفى، **أسئلة حول المعنويّة، التراث والعلمانية**، الطبعة الأولى، طهران، صراط، 2001م.

149 ـ **تاريخ الفلسفة الغربيّة**، قم، مكتب التعاون بين الحوزة والجامعة، 1998م.

150 ـ **مدخل إلى التجديد والتقليد، الحداثة والاستنارة والتدين**، الطبعة الأولى، مشهد، الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة، 2002م.

151 ـ ميشل، توماس، **الكلام المسيحيّ**، ترجمة حسين توفيقي، الطبعة الأولى، قم، مركز دراسات الأديان والمذاهب، 1998م.

152 ـ نصري، عبد الله، **توقّعات البشر من الدين**، الطبعة الأولى، طهران، المؤسسة الثقافيّة للعلوم والأفكار المعاصرة، 1999م.

153 ـ **أسرار النص**، الطبعة الأولى، طهران، منشورات آفتاب توسعه، 2002م.

154 ـ واعظي، أحمد، **تحوّل فهم الدين**، الطبعة الأولى، طهران، المؤسسة الثقافيّة للعلوم والأفكار المعاصرة، 1997م.

155 ـ **مدخل إلى الهرمنوطيقا**، الطبعة الأولى، طهران، المعهد العالي للبحوث الثقافيّة والفكر الإسلاميّ، 2001م.

156 ـ فيرنو، روجيه، وجون فال، **نظرة للظاهريّات وفلسفات الوجود**، طهران، خوارزمي، 1993م.

157 ـ وليامز، برنارد، **العقلانيّة**، ترجمة محمد تقي سبحاني، مجلة **نقد ونظر**، العدد 2، السنة الأولى، ربيع 1995م.

158 ـ هادوي، مهدي، **المعتقدات والأسئلة**، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة فرهنگى خانه خرد [مؤسسة بيت العقل الثقافيّة]، 1999م.

159 ـ هاسبرس، جون، **مدخل إلى التحليل الفلسفي**، ترجمة موسى أكرمي، الطبعة الأولى، طهران، طرح نو، 2000م.

160 ـ الهندي، علاء الدين، **كنز العمال**، المجلّد الأوّل، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 هـ.

161 ـ هيك، جون، **فلسفة الدين**، ترجمة بهرام راد، الطبعة الأولى، طهران، منشورات الهدى، 1993م.

162 ـ يوسفي أشكوري، حسن، **التجديد الديني**، الطبعة الأولى، طهران، نشر قصيدة، 1998م.

163 ـ يوسف موسى، محمد، **الدين والفلسفة عند ابن رشد وفلاسفة القرون الوسطى**، ترجمة محمد حسين گنجي، الطبعة الأولى، أهواز، منشورات جامعة الشهيد چمران، 2003م.

ب ـ المصادر الإنكليزيّة:

164 - Alston, William, p. "The epistemology of religious belief",

Encyclopedia of philosophy, (London and New York, Routledge, 1998), Routledge, V.8.

165 - Dancy, Janatan, An Introduction To Contemporary Epistemology, Basil Black Well, 1985.

166 - Flew, Antony, "Theology and Falsification", Philosophy of Religion, ed: P. Pojman, The University of Mississipi, 1986.

167 - Hick, John, Faitn And Knowledge, 3nd, New York, Mamillan press Ltd, 1998.

168 - Pannenberg, Wolfnart, "Faith and reason", Philosophy of Religion, ed: Melvile Y. Stewart, (Sudbary, Massachusetts, Jones and Baltlett, Publishors, 1996).

169 - Tillich, Pual, Systematic Theology, Chicago, University press, 1976.

170 - Wolterstorff, Nicholas P., "The rationality of faith", Routledge, Encyclopedia of Philosophy, (London and New York, Routledge, 1998), V.3.

...التفكير في العلاقة بين العقل والدين عمليّة قديمة قدم الإنسان؛ إذ يعود ماضيها إلى ماضي الفكر البشريّ. من جهةٍ يتاح اعتبار تمرّد الإنسان على الحكم الإلهيّ ضرباً من الصراع بين العقل والدين...؛ والسبب الأوّل لظهور الفِرَق والنِحَل الفقهيّة والكلامية المتنوّعة في تاريخ الفكر الإسلاميّ، إنّما يعود إلى تشخيص حدود كلّ من العقل والدين وطبيعة العلاقة بينهما. ولا مِراءَ أنّ إشكالية العقل والدين لا تزال اليوم أيضاً من أهم قضايا فلسفة الدين، حيث تدور معظم التحديات والاختلافات بين فلاسفة الدين المؤمنين وفلاسفة الدين والملحدين حول هذا المحور وجوانبه وأبعاده المختلفة، و في هذا دليلٌ على المكانة الرفيعة والأهمّية البالغة لهذه الإشكاليّة في مضمار الدراسات الدينيّة.

وتدلّنا نظرةٌ إجمالية إلى خطاب الفكر الديني في غُضون العقود الأخيرة على تأثير المستنيرين الدينيّين في هذا الحقل الخطير. ولا ريبَ أنّ مفكري الإسلام المُجدّدين كان لهم خلال العقود الأخيرة، ولا سيما بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران دورٌ أكيد في إثارة وتنضيج طائفة من البحوث الفلسفيّة - الدينيّة التي غالباً ما استتبعت نقاشات مُلحقةً وآراءً تعاضد هذا الطرف أو ذاك، بل وأفضت أحياناً إلى تحدّيات جادة على المسرحَينْ الاجتماعيّ والسياسي... لكنّنا في هذا الكتاب نَتَغيّا دراسة ونقد العلاقة بين العقل والين من وجهة نظر اثنين من أبرز رموز التجديد الفكري الديني المعاصر في إيران هما الدكتور عبد الكريم سروش، والدكتور محمد مُجْتهِد شبِسْتري.

من المقدمة

RELIGION AND REASON FROM CONTEMPORARY INTELLECTUALS' POINT OF VIEW: A CRITICAL STUDY

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES


ISBN 978-9953-538-44-0



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت - لبنان - بئر حسن - شارع السفارات - بناية الصباح - ط٢
هاتف: 826233 1 961+ - فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com

...التفكير في العلاقة بين العقل والدين عمليّة قديمة قدم الإنسان؛ إذ يعود ماضيها إلى ماضي الفكر البشريّ. من جهةٍ يتاح اعتبار تمرّد الإنسان على الحكم الإلهيّ ضرباً من الصراع بين العقل والدين...؛ والسبب الأوّل لظهور الفِرَق والنِّحَل الفقهيّة والكلامية المتنوّعة في تاريخ الفكر الإسلاميّ، إنّما يعود إلى تشخيص حدود كلّ من العقل والدين وطبيعة العلاقة بينهما. ولا مِراءَ أنّ إشكالية العقل والدين لا تزال اليوم أيضاً من أهم قضايا فلسفة الدين، حيث تدور معظم التحديات والاختلافات بين فلاسفة الدين المؤمنين وفلاسفة الدين والملحدين حول هذا المحور وجوانبه وأبعاده المختلفة، و في هذا دليلٌ على المكانة الرفيعة والأهمّية البالغة لهذه الإشكاليّة في مضمار الدراسات الدينيّة.

وتدلّنا نظرةٌ إجمالية إلى خطاب الفكر الديني في غُضون العقود الأخيرة على تأثير المستنيرين الدينيّين في هذا الحقل الخطير. ولا ريبَ أنّ مفكري الإسلام المُجدّدين كان لهم خلال العقود الأخيرة، ولا سيما بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران دورٌ أكيد في إثارة وتنضيج طائفة من البحوث الفلسفيّة - الدينيّة التي غالباً ما استتبعت نقاشات مُلحقةً وآراءً تعاضد هذا الطرف أو ذاك، بل وأفضت أحياناً إلى تحدّيات جادة على المسرحَينْ الاجتماعيّ والسياسي... لكنّنا في هذا الكتاب نَتَغيّا دراسة ونقد العلاقة بين العقل والين من وجهة نظر اثنين من أبرز رموز التجديد الفكري الديني المعاصر في إيران هما الدكتور عبد الكريم سروش، والدكتور محمد مُجْتهِد شبِسْتري.

من المقدمة

RELIGION AND REASON FROM CONTEMPORARY INTELLECTUALS' POINT OF VIEW: A CRITICAL STUDY

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES





مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com